

مجموعه
رسائل و مقالات فلسفی

حکیم محقق و فیض اصولی

طلامه آیه اللہ رضی غزدی
مدنس نژاد

پایان چند

فناپسین هزاراد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه

رسائل و معالات فلسفی

حکیم محقق فقیہ اصولی

علّامہ فاضل میرزا ابوالحسن فروزنی

ابو الفضل فخر

شبكة كتب الشيعة

باقیع بوذر

علّام حسین ضنا شاد نوین



shiabooks.net

mktba.net رابط بديل



کتاب: رسائل فلسفی حکیم متاله مرحوم علامه رفیعی قزوینی
مقدمه و تصحیح: دکتر غلامحسین رضانژاد
چاپ: سپهر

تاریخ: دیماه سال ۱۳۶۷ (۵ ش) مصادف با جمادی الثانی سال ۱۴۰۹ (۵ ق).

تیراز: ۳۰۰۰ عدد

چاپ اول

جميع حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست

صفحة	عنوان
یک	مقلمه گردآورنده
۱	مسأله رجعت
۲۳	در بیان تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناه
۲۹	سخن در حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه
۴۳	بیان اتحاد عاقل به معقول .
۵۱	سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی ازین کلمه ...
۵۷	در بیان حقیقت عمل
۶۵	سخن در حلوث دهری و تفسیر دهر و سرمه و زمان
۷۱	در بیان حقیقت شب قدر و ...
۷۷	سخن در معاد
۸۵	فی شرح دعاء السحر
۱۱۹	میراج
۱۶۱	فی الوجود الربط و الرباطی من الاسفار

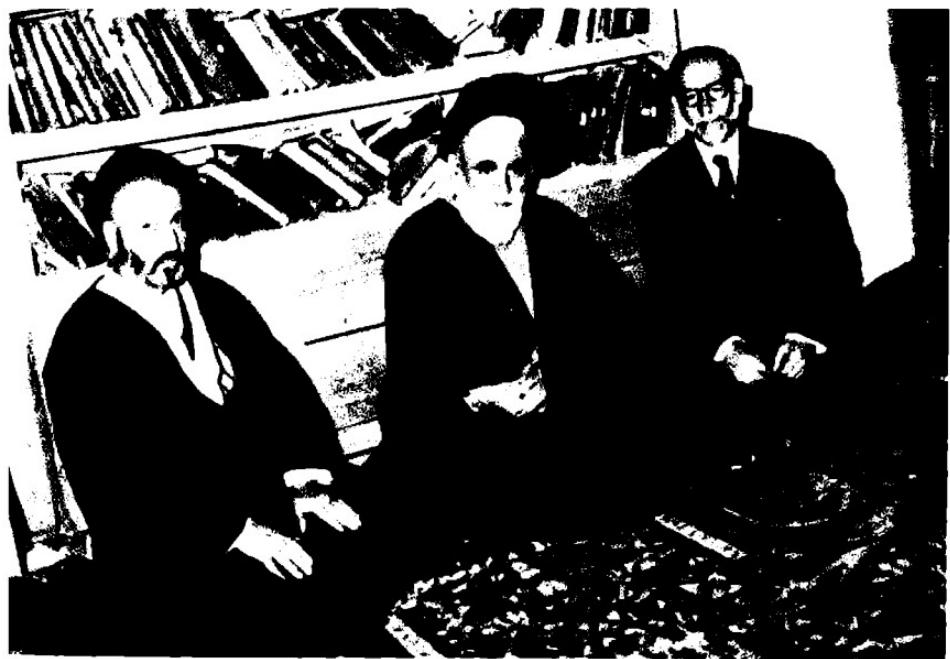
- ١٦٥ تحقيق «حكى برهانی» في تشريح الاجزاء الحملية
وجوب الوجود
- ١٧١ تعليقه دریاب اراده از کتاب جوامع الكلم
- ١٧٧ مقاله في اتحاد العاقل والمعقول
- ١٨١ تفسیر حکمی علی آیتین الاولین من سورة يونس
- ١٨٥ تحقيق في، الاسفار الاربعة
في ان الدور يستلزم التسلسل
- ١٩٣ حاشية على فضایا الفرورية الذاتیه من الاسفار الاربعة
- ١٩٩ رساله در بیان قوه مولده
- ٢٠٣
- ٢٠٧



تمثال مبارک حضرت آیت‌الله رفیعی قزوینی

كلام اعلم اكثير اماري في لغة اسلام الادب انهم يبدون فاعدها كل ائمها راود وروما
نافيهما في كلام لعرب نيلون الاستعمالات المخالفه بما وردوا احکاری لاصح ظاهر
لو صوح ان مرتبه لفواحد دون مرتبه الاستعمال ومتاخره عن ايات تكون
الاستعمال بمعنى الملاصول ولفواحد المهدى في ملک العلوم ومدرکا لها كما هو الواقع
المحتوى في جميع للغات بل يقول مرتبه الاصل والفاعده مرتبه احکایه والاکشف عن
الاستعمال فعن احکایه وموافقی عن درجه احکایي بما هو حاک متاخره عن درجه احکایي بما هو
محکي وبعثه امر الفاعده تجربه يم نظره عقلى في طول الاستعمال لافي عرضه ولا عراض خطوه لا
ورود او حکومه للابصال عليه عرض بل لا يعكس له وان الاستعمال راجع للامثله
والمختص بالغائع ماده ثبت ان يقال ان ريم ان مطلقا الاستعمال صلب لغيره فهو
قول زورو ان ريم ان الاستعمال بصريح لهما دعن لغيره فهذا صلب فهو ملوكه
نقول هموع ادن حلو من اصل على تصعيفه من تكون الملاح الى حكمه بصريح منه على منه
وليس عليه ينادر بالاضافه الى كثير من كونها ضعف قليلا ولا يعدل من كونها ضعف
غيرها لا يندر بالاضافه الى كونها ضعف قليلا ولا يعدل من كونها ضعف

نمونه‌ای از دستخط مبارک آن مرحوم



سمت راست - مرحوم حسین عمامزاده

سمت چپ - مرحوم عمامد حاج سید جوادی

بسم الله الرحمن الرحيم

المهدى الذى يرى حديث وحجب وجوده احاد المكبات ونجفه عن عبارة واد
المحضوجات والصلوات لموايات والسلیمان المسلمين على خير خلقه محمد وآل بيته سادات
البريات وتعبد ما من اعظم نعم الله سبحانه التي افاصها الله على العباد وحول العقدين من العلامة الاعلام
في بلاد الشادين للعونى الى طهرين العالم والاسلام والمرشدين للتعزير في ملائكة الملائكة للحامليين
في قلادى الشهادات المنبع احوالاتها الشاد صدرها سعادى ادعاهم الاسلاف منهم دشانع
اقدارا خلاة وزم دان لهم الحجاب العالم الكامن ويجعلنا صاحب بروجع الاحكام حجرا الاسلام الاتصال الحاج يجلب
فضل ارجوكم العالم الحبيب لا درع الانقى حبل الاسلام الاقا السيد ورسى الرزابادى العرمى رفع مرقدة حيث
از جباره تصرف برهن من عز وفضلهما الام من رب عيان وهو في فخيم العلوم للدين والعارف الالهى مذوى
روحه حبيب وحدها يحيى
الى صورها المقرب وعند اصحابنا الا ما ينتد عصافرها وفدينه يستخرج بها الاحكام من مدارها الحكمة ثم انة
ذيد فضل اصحابها من المتحول في عداد سلطان احاديثها وحملها حبانا واليتمن بذلك باجزت لتجهيزهانى روى
عن جمجم ما ينحوه فى روايته من الكتاب المعرفة والمعبرة لا يساها الكتاب الذي تبتلمه تربه اسهام الشهير زاده
النهار من الكتابة والاغاثة والرتبة فالاست بصار ممكن اذ يتعالى مصنفها ابيات ترجمة من تحرير الاهنار واما
جمعها وحوت عليها من بحثها مع المحيط وهي الوسائل والوابق والبحار حسرة سوليمانها مع الاعنة
ان فخار عليه السلام اهل ملة اذ وسام الكتاب العظيم بما من كتب الادعية والآيات طير وحنانه حفلى
سلفي في مساعي واما اذ ذكر شيئا من بحثها الا اختصارها فلوجهين شعري واساتي ومن عليه في
العلوم التقليدية استنادى حالي عصري وشيخ ذهري ومحاج الاسلام والسلفين ورئيس الفقهاء ومجيدون
ایتى سدى في العالىين محاج الشیخ عبد الكاظم اليونى الحارى طبیب اسلام اذرا وحضره مع سادة
الاطياف من المذاهب اعملت اخذت محاج میرزا سین الرزى من في الحال امام عصره وذا العصافير

نمونه اى از اجازات آن مرحوم

والاجتياز والسبعين من حرمي الاصدار عن المطبخ والطبخ ملاد العرش من المطبخ والطبخ ملاد العرش من المطبخ
الذين يهدى بالله عليهما حمد كل من العلوم يهدى بالله عليهما حمد كل من العلوم يهدى بالله عليهما حمد كل من العلوم
الطبخ عريستاده الشيخ الجليل عبد الدايم محمد العالمى حمزى الدار شيخ الاسلام الشيخ حسين ابراهيم عريستاده
الطبخ رئيس التبشير الذى زين الدين طبلينا حدا شام من الفاضل القى الشيخ على رحمه الله تعالى الميسى
عن الشیخ محمد بن داود المؤذن بغيرین عن الشیخ ضیاء الدین علی علی ون والدہ الاکمل افضل الحفظ
للمجتمع و معاشر السعادة من رب العالم و درجۃ الشہاده السیخ شمس الدین محمد بن مکی الشہر
بالشہید الاول عن جماعة من صاحبہنم السید عبدالدین فخر الحصیر محمد وسلطان الحکماء
وعلی الاعلام فطیل الدین هدای الرانی صاحب تجویح المطالع و المحاکمات عن شیخ لوساده الاکمل الـ
العلام جمال الدین والدین حسن بن نوق الطبلی فدی الدین و حمد عن شیخ لاصل رسیل الحفظ
نعم الدین حسینی الطبلی الحنفی الراوی عن السید ابخاری معدی موسی عن ادآن بن حربیل عن الحنفی
محمد بن ابو القاسم ابطیحی عن الشیخ البعلبکی عن والدہ الراجی ادکان شنبه الطاغیه بختیاری محمد بن
الحسن الطرسی عن الشیخ الاعظم العسید محمد بن محمد بن الشاعر عن الشیخ الحبیل محمد بن علی بن باوریہ
الصدق عن الحسین بن ادریس عن ابی ایوب محمد بن عبی عن محمد بن حسینی الحضری عن
موسى بن اسیم علی اسیم عن مولانا الامام ابو ابراهیم موسی بن عصر اکاظم علی ما انصار و
السلام عن اسیم عن ابی ایوب عن ابی ایوب میں علیہ السلام ان رسول اللہ علیہ سلیمان و علیہ السلام
قال مرحاً بقوم قصور المجد الاصفه و قدم علیهم لجهاد الیکر قیل ای اهل اللہ بالجهاد الایکر قال
جهاد الغرض فما قال تم افضل المجد من عده فنه ما ایتیں جنینہ فلیروہ نہایتیہ دین ما
ارویہ بین الدنیا بیان دلیا خذ لحاظ طلب دین و اوحیہ و فرض لحاظ طلب میتوی اللہ عز و جل
فانہ وحیۃ اللہ الالوین والاخون و ان لایس لغایہ فرماقع الدنیا کا ای لانا ای لانا
غصہ لاحتر او حسر اسینی الفرقیں بخوبی لذت ہیں ملہر جو حسر جب شہزادہ العمریہ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اَمْدُدُكَ حَلَاصَتِي الْعَانِي وَدَعْقَيْ السَّيَانِ وَهَنَّا مَحْمَدِي
بَاعِيْهِ وَالْبَرِّهَا وَاعْطَى عَوْنَى اَصْوَلَ كَافِرَهُ هَنْدَى لَطَائِفَهُ مَعَافِ
الْقَرَانِ وَالْمَهَا حَكَمَ اَسْرَعَ عَالَمَ الْكَيَانِ بَعْدَ بَطْلَمَهُ لِاَمَانَ وَخَلَانَ اَغْرِي
مَبَاوِي لِلْمُسْطَقِ وَلِبَاعِيْهِ السَّيَانِ وَصَرْفَنَ اَعْجَابِيْهِ بِالْبَصَلَانِ وَالْمَذَلَانِ قَيْلَهِ
سَعْيَهُ لِجَرْعَلَهُ وَصَفَّوَهُ رَسْلَهُ مُحَمَّدُو الْمَذَلَيْهِمْ خَلْفَاءِ الرَّحْمَنِ وَبَعْدَهُ
فَالْمَذَلَيْهِمْ بَاهَةٌ وَلَا يَعْنِي سَرَهُ كَمَا اَنْجَابَ اَسْلَانَدُهُ الْكَعْنَيْدَلَيْهِ
الْمَاضِلَيْهِنَّ الْمَحْكُمَيْهِنَّ وَعَادَ لِعَهْنَاهُ وَالْمَهْدَيْهِنَّ الْمَهْدَيْهِنَّ اَفَوْيَ الْمَرْجَعِ
حَوَاهُهُ عَنِ الْمَهَارِيَيْهِيَيْهِ جَنْدَ الْعَالَمَ الْعَظِيمَ الْعَدَلَيْهِيَيْهِ عَادَ بِعَشَرَهُ وَالْمَهْدَيْهِ
نَهَرَ الْعَرَبِ الْرَّابِعِ عَشَرَهُ فِي الشَّيْعَهِيَيْهِ الْمَهَارِيَيْهِ اَعْجَزَ عَلَيْهِ اللَّهُ مَعَاهَهُ
وَاحْلَهُ دَارِ الْكَرَاهَهُ مِنْ سُمْلَهُ الْعَنَيْدَهِيَيْهِ وَيَدَهُ الْمَوْعِدَهُ بَاهَهُ بَخْسِلِ
الْعَلَمِ وَبَكْبِيلِ الْفَرَسِ الْعَصَمَدِ الْعَلَيْهِ وَالْعَلَيْهِ فَاسْغَلَ بِجَدَهُ الْكَافِ
وَجَهَدُهُ الْمَاهَهُ مَعَ ما مَنْعَهُ بَهَانَهُ مِنِ الْطَّبِيعِ الْرَّفَادِ وَالْدَّهَرِ الْمَفَادِ وَ
اسْقَاهُهُ الْسَّلِيقَهُ وَحَسَنَ الطَّبِيعَهُ عَنْدَ جَهَانِهِ الْعَلَمِ وَسَاتِهِ
الْفَضِيلَهُ الْجَنْفَهُ الْأَشْرَفَهُ بَلَدَهُ تَهَانَ وَحَسَنَهُهُ مَعِيرَهُ وَقَطْعَهُ
مِنْ دَهَرِهِ لَدَىهُ فَلَعْنَهُ مِنْ كِتَابِ الْعَهَارَهُ وَبَحْثَ الْاجَارَهُ وَ
نَهَجَ بَحْثَفِ الْعَلَمِ الْأَفَمِ وَلَعْنَهُ مِنْ كِتَابِ اَلْاسْمَارِهِ بَهَلِ الْمَهَارِهِ وَ
اَوْلَى الْاَطَارِ وَكَانَ دَامَ فَضَلَهُ كَثِيرًا مَا يَاجِهُ مَعْنَهُ اَسَاءَ الدِّرَسِ
وَبِطَلَهُ بَعْدَهُ وَفَضَهُ طَالِهِ وَكَتَحَ شَامَلَهُ دَفَاعَهُ بَعْدَهُ
وَلَطَائِفَ مَا طَلَاهُهُ حَتَّى طَلَبَهُ وَبَيْتَهُ بَعْدَهُ اَنْجَابَهُ بَالْعَالَى
مَرْتَبَهُ الْاجْهَادِ وَدَرْجَهُ الْاَسْتِبَاطَهُ الْاَحْكَامِ وَتَبَيْنَ الْمَلَلِ

من حرم بصمة الاستدلال واستحضر احبابه مداركها المعلومة المسورة عن العملة
الاعلام وصحابنا الطيام فحيثما دل الكتاب على المعم الكبير والباحث الطني
من المقوءة القدسية والملائكة القدسية طوسي حباه عليه الصلى عن سلك
الاحتياط كما هو وابا سلام الطاهر وان يشير كونه صالح وفاجر ولا شافع
ومظان دعواته كما في اوجان لانا اشاراته في نسبته الى الدارس احسن
لحسين المزهوي وصهر الله بحاجة للعمل لعدة قبل ان يتحقق الامر مني ام توحي
نـ شـ حـ مـ حـ يـ دـ رـ وـ قـ لـ ١٣



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمْدَنَهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

وَالْعَصْلُوَةِ حَلَى خِيرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٌ وَالْأَطَاهِرُ
وَبَعْدِ جَنَابِ شَرِيعَةِ دِرْكِهِ الْإِسْلَامِ أَفَآيِ
سَيِّدُ الْمُحْسِنِينَ رَفِيقُ قَرْبَانِيَّ كَهْ مُوقِنٌ بِتَحْصِيلِ كَاملِ
هَلْوَمِ دِينِيَّ كَرْدِيَّهِ وَسَالِيَادِرِ قَرْبَانِ دَرِ
زَرِ دَاسِيَّتِ دَخْدِيَّهِ بَغْوَهِ وَجَنْدِيَالِ دَرِ دَانِ
قَمِ سَكِيلِيَّنِيَّبِلَارِ هَلْمُونِ دَسِيَّ مَسْغُولِ بَورَهِ دَرِ
اِبِنِ آبَامِ حَقِيرِ اِشِيَا زِ اِسْبَارِ وَاصْتَهَانِ نَعْوَدِم
وَبَعْدِ اِرْجَبِ وَفَكْنَوِ دَرِ جَنْدِ مَسْلِهِ وَعَلَمِيَّنِيَّ
سَدِ كَدِ اِشَانِ بَغْرِيَّهِ رَفِيقِ اِعْتَهَادِ نَالِيَّهِ
وَدَارِيَّ قَوَهِ وَسَلَكَ اِسْتِبَاتِ اِحْدَامِ شَعَرِ
بِيَادِهِ مِنْ تَرَازِ مَسَارِ الْيَادِيَّهِ كَهْ دَرِ هَمِهِ دَطَهِرِ
احْسَاطِ بَارِعَاتِ بَهَادِ فِي شَهِيَانِ سَيِّدَ اَمْرِيَّ
الْجَهَرِ اَمْرِيَّتِيَّنِ

سخنی چند پیرامون مقالات و رسائل موجود: از آنجا که بسیاری از این مقالات و رسائل از این پیش بطبع نرسید و برخی از آنها که منتشر گردیده است، هم از حیث نوعه چاپ و صفاتی نامرغوب می‌نمود، و هم در طبع آنها عدم دقت و مسامحات بسیاری رفته و دارای اغلاط زیادی بود که رفعت پژوهندگان را به ژرف‌نگری و برسی مطالب علمی و اکتاهه به معانی و مضامین پژوهشکوه و بلند این آثار بر نمی‌انگیخت. به همین انگیزه در صدد برآمدم که همه مقالات و رسائل فارسی و عربی آن علامه بی‌همانند را بازدیگر با نظر غور رسمی و عمیق مورد مطالعه قرار داده، و با تصحیح اغلاط و تنظیم جملات و رفع اختطراب از عبارات چاپهای پیشین، متی بالتسه منفع و قابل استفاده، در دسترس اهل علم و حکمت قرار دهم. آنگاه پس از تصحیح مقالات و رسائل موصوف، آنها را برای بازنویسی بدوسی کوشان و علاقه‌مند به حفظ این آثار، سپردم و نامبرده نیز در کمال دقت و تأثیج که میسر بود به خطی خوانا، رسائل و مقالات موجود را نوشت و برای طبع آماده کرد. سپس آنها را در اختیار میران محترم انتشارات الزهاء، که از پیش خود را برای طبع و نشر آثار حکیم علامه - آقا سید ابوالحسن قزوینی - آماده کرده بودند قرار داده که با اهتمام در خور تقدیر بکار طبع و نشر آنها اقدام کردند؛ و فی الجمله با مسامع این یاران فرهنگ دوست و علاقه‌مند به حفظ آثار علمی و حکمی، مقالات و رسائل موجود بنحوی دلخواه و آبمداد، آماده عرضه به پژوهندگان گردید. در اینجا لازم می‌نماید از حسن نظر و توجه جانب حجۃ‌الاسلام والمسلمین، آقا سید محسن رفیعی که حواشی و تعلیقات و رسائل و مقالات علمی والد علامه خود را در اختیار نهاد، و در این مورد مسعة صدر و صبر بسیار نشان داد، سپاسگزاری می‌کنم، آنچه در این مجلد به نظر ارباب علم و حکمت می‌رسد، مجموعه رسائل و مقالات فارسی و عربی آن دانشمند حکیم و مجتهد بارع و بی‌بلیل است؛ و همه حواشی و تعلیقات و توضیحات ایشان، بر پیش ازیبیست کتاب و متن فلسفی و کلامی و عرفانی نیز در یک مجلد، از تضاعیف اوراق کتب و حواشی آن علامه، و به کوشش و تصحیح این نزدیک، در معرض استفاده اهل فن قرار خواهد گرفت.



مرکز تحقیقات کویر اسلامی

مقدمه



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

«بنام خداوند بالا و بست»

اکنون که خامه اندک مایه را بسودای نوشتن زندگی نامه یکی از بزرگترین اندیشمندان سده اخیر در انگلستان خود می‌لغزانم، از هستی بخش یکتا و بخایشگریگانه استمداد می‌کنم که در تحقیق زندگی حکیمی فرزانه و دانشمندی گرانسنج و عظیم و فقیهی دقیق و عارفی موشکاف و عمیق مرایاری و پایداری بخشد، و بحکمت بالغه و عنایت و فیض خود، مرا از إفراط و تفریط که شیوه‌ای جاهلانه است بازدارد و خاطرم رادر واقع‌بینی و حقیقت‌نگری تاب و توان دهد، مگر بتوانم بدون توجه به مصلحت گرایی، و با حوصله‌ای فراخ، اندکی از بیشمار و قدره‌ای از دریا بار و مشتی از خروارها در پیرامون خط‌مشی فکری و اسلوب حکمی و بیشن نظری فیلسوفی بهنجار و دانشوری آیند و خردپژوهی بی‌همانند را ابراز دارم، بار پروردگارا، اگر در این برهه از زمان پیاس بهره‌هایی که از فیض و لطف عام تو، بوسیله حکمی بی‌بدبل و یگانه و متفکری بی‌مثلی و فرزانه برده‌ام، زبان بحق‌گزاری نگشایه و ترا بوجود چنین علامه بی‌نظیری در فرصت خود نستایم به صدق فحوای: «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» چگونه در لقای توسر خجلت برآرم و خود را بنده‌ای در بند حقیقت شمارم؟. پس آن به که به‌یاری تو چیزی را فرو نگزارم و در تعریف افکار فیلسوف و دانشمند گرانقدرتی، چون شادروان آیت الله آقا میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی – جعله الله تعالیٰ فی بحبوحة جنانه – دست از پایمردی برندارم، باشد که حقوق حقه این اعجوبة روزگاران و نابغة حکمت و فقه و عرفان، که جزتی محدود از خواص، کمتر کسی به‌زرفای ذهن نقاد و طبع و قریحة فلسفی و علمی و قارش بی‌برد،

گزارده آيد و حاضران و آيندگان بدانند که:

بصبر کوش توابدل، که حق رهانکند چنین عزیز نگینی بدست اهرمنی
اگر حوصله تنگ و ظرفیت اندک مردم روزگار، تحمل شناخت ابرمردی

در دانش و فلسفه و حکمت را نداشت، دریغ برآتمرد و تغور چنان روزگار.

اگر هاضمه تحقیق دوران، توان هضم لقمه‌ای پربرکت و سنگین را
ندارد، هرگز از خاصیت ولذت جان پرور آن لقمه مبارک نکاهد و اگر گنجائی
بینش عوام، طاقت فهم معانی و اسرار را نیارد، هیچ‌وهيچ از عظمت و رفعت
اندیشه بلند حکیمی عالیقدر فرود نیاید. آنگاه که مبدأ اعطاء دانش و کردار
خردمدانه و پاکیزگی دل و جان دانشمند و خردپیروی بزرگ را ذات بی‌زواں
فیاض علی الاطلاق بدانیم، و هر خیر و شرف و نزاکت و قداستی را بدو منسوب
داریم، پس ادارک اینهمه خصائص و صفات ارجمند و نفیس را نیز، نفوسی کریم
و شریف و پاکیزه دل باید، تابه سبب هم سخ بودن، به مراتب فیض و کرائم
اخلاق و شرافت ذاتی او آنگاه گرددند، چنانکه سراینده تازی سروده است:

**أَعْلَمُ صَفَّتْ لَيْسَ يُذْرِكُهُ الْقُلُّ
إِلَّا إِثْوَافِيقَ أَلَّا لِهِ وَسْطِيهِ
لَكُنَّ لِلتَّوْفِيقِ شَرْطًا لَا زِمَانًا
وَهُوَ الْتَّقِيُّ، أَنَّ التَّقِيَّ مِنْ شَرِظِهِ**

حکیم مفضال و فقیه ستوده خصال و دانشمند بارع، آیت الله آقا میرزا
ابوالحسن رفیعی قزوینی، که قران سعدین دیگر باید، تا مادری چون او فرزندی
به فضیلت و نبوغ زاید، نه تنها در فلسفه مشاء و اشراق و حکمت ذوق التأله از
سرآمدان حکماء و فلاسفة سده اخیر در شمار بود، که در فقه و اصول و تفسیر
ومعارف اسلامی و ملل و نحل، در زمرة نام آوران روزگار خود قرار میگرفت و در
مساوقت با دانشمندان و بزرگان، سرو گردانی بطول یک نیزه از همگان فراتر
داشت:

**وَادَّا قَلَّبَتَ الْعِلْمَ فَأَغْلَمَ آتَهُ
جِنْفَلَ، فَتَنْظَرَ آئَى جِنْفَلَ تَخْمِلُ
وَادَّا عَلِمَتَ بَأَنَّهُ مَفَاضِلٌ
فَأَشْغَلَ فُوَادَّ بَالَّذِي هُوَ أَفْضَلُ**

این فیلسوف دقیق النظر و حکیم ستوده متغیر، که بحق از استادان طراز اول علوم و
معارف حقیقی و الهی بود و در جودت قریحه و تقریر لطیف و دلنشیں و پرداختن

عبارات ظریف و براهین متین از مفاخر و راثت کریمه یا علوم انبیاء و اولیاء محسوب میشد؛ از مجدهای رأس ما و از آلف قدانی بود که در هر آنچه بظهور می پیوندند.

بهر السفی الف فتدی برآید الف قدم، که در الف آمد ستم
نام و شهرت و نسب و تاریخ ولادت: او بسال ۲۶۸ شمسی برابر با ۱۳۱۰ قمری در شهر قزوین تولد یافت و چندین پشت و نسل خانواده پدری و مادریش از علمای بزرگ زمان خود بودند. نام پدرش چنانکه از نقش مهر ایشان بر صفحه اول کتاب «اسرار الحكم» ملکی آن حکیم علامه مشهود افتاده است، و بخط نستعلیق زیبایی تحریر شده: «ابوالحسن ابن خلیل الحسینی» میباشد و بدانگونه که نقش و خاتم دیگری از ایشان بخط کتیبه مانندی نشان میدهد: «العبد المذنب ابوالحسن الحسینی» است و این نقش خاتم در ذیل پاسخ به یکی از استفتاتی که از ایشان شده، مشاهده گردید. آیت الله حکیم بارع قزوینی، در اغلب حواشی و تعلیقات خویش بر کتب معقول و منقول، خود را بنام: «ابوالحسن الحسینی القزوینی» یا «میرزا ابوالحسن» و یا «قزوینی» و یا «میرزا ابوالحسن قزوینی» و گاهی هم: «میرزا ابوالحسن الحسینی العلوی» و در برخی از موارد «المتحرر» یعنی میرزا ابوالحسن القزوینی و «المتحرر القزوینی» معرفی کرده است و گاهی بصورت اختصار و با حروف «م اح ق» که همان میرزا ابوالحسن حسینی قزوینی است از خود نام برده.

در جلد اول دایرة المعارف تشییع در مدخل آل رفیعی نوشته شده: «آل رفیعی از قدیمی ترین خاندان علمی شیعه در قزوین و تهران. این طایفه از ذریة سید میرزا محمد زمان طالقانی قزوینی اند، که از اکابر علمای عصر خویش و از شاگردان ملاخلیل‌ای قزوینی بود، بعضی از علمای این خاندان عبارتند از: ۱- سید میرزا محمد صالح (۱۰۸۹- ۱۱۷۵ق) فرزند سید میرزا محمد زمان طالقانی قزوینی، حکیم و مجتهد عارف، از شاگردان آقا حمال خوانساری ۲- سید میرزا عبدالبابقی (۱۱۵۵- ۱۲۴۰ق) از فحوز علمای قزوین ۳- سید آزاد (م ۱۷۹۰ق) فرزند سیده میرزا عبدالبابقی، مجتهد تحریر و شاعر ادیب از شاگردان آقا حمال خوانساری،

و ملاً محمد صالح برغانی؛ وی به هندوستان هجرت نمود ۴ -- سید میرزا علی فرزند سید میرزا عبدالباقي از اکابر علماء، اعقاب ذکروری سید میرزا رضی (م ۱۲۸۵ق) و سید میرزا محمد باقر (م ۱۲۸۶ق) و سید میرزا رفیع، همگی از حجج اسلام و علمای اعلام بودند ۵ -- سید میرزا رفیع (م ۱۲۷۲ق) مجتهد و حکیم مشهور، نامش عنوان این خاندان جلیل گشت و این سلسله به آل رفیعی شهرت یافتند؛ اعقاب ذکروری، سید میرزا عجیبی و سید میرزا ابراهیم، همگی از فحول علمای امامیه بودند ۶ -- سید میرزا ابراهیم (م ۱۳۳۹ق) مشهور به سید میرزا خلیل از فحول علماء مردی عابد، زاهد و باتقوی بود، اعقاب ذکروری سید ابوالحسن رفیعی و سید علی اکبر و سید علی و سید محمد رفیع مشهور به میرزا آقا هستند ۷ -- سید ابوالحسن رفیعی (۱۳۰۶-۱۳۹۶ق) فرزند سید ابراهیم، از اعاظم فقهاء و فلاسفه شیعه در قرن چهاردهم هجری است».

در زمان تصدی او به امامت و تولیت مسجد سلطانی قزوین، از این حکیم متفکر بنام « حاج سید ابوالحسن مجتهد» یاد شده، چنانکه دریکی ازاواراق اجاره دکانی مشهود افتاد. لقب «میرزا» مخفف «امیرزاده» است که در دوریست سال اخیر بر شاهزادگان و حکام قاجاریه گفته شده است و رفته رفته بر منشیان و داشمندان هم میرزا گفته اند و بالاخره این لقب بیشتر بر حکماء و عرفای اخیر اطلاق گردیده است از قبیل: میرزا محمد رضا قمشه‌ای عارف بزرگ، و میرزا جلوه مدرس مشهور حکمت و فلسفه، و میرزا علی اکبریزدی و میرا محمود قمی و میرزا حسن کرمانشاهی و میرزا اشکوری استاد عرفان وغیره.

علاوه اینکه، در زمان حیات آن حکیم و فقیه بزرگ، نامبرده را بنام «آیت الله رفیعی، و آیت الله قزوینی، و حکیم قزوینی، و حاج سید ابوالحسن قزوینی و آقا میرزا ابوالحسن قزوینی و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی» هم نامیده اند، لیکن، هیچ گاه آن بزرگوار، خویشتن را به شهرت رفیعی در نامه و حاشیه کتاب، یا دفتر و مضبطی معرقی نکرده است، در حالیکه در زمان زندگانی او، فرزندان محترم و خانواده اش به شهرت «رفیعی» مشهور بودند.

بنظر میرسد که شهرت رفیعی از جد ایشان بنام آیت الله میرزا رفیع مأخوذه

باشد، و بهروجه این حکیم بی مثیل، فرزند حجۃ‌الاسلام میرزا خلیل بن میرزا رفیع است و بطوریکه مسموع افتاده، بیشتر اجداد پدری ایشان تا حضرت ابا عبد‌الله الحسین علیہ السلام، اهل علم و ورع و تقوی بوده‌اند.

نسب مادری آیت‌الله حکیم و فقیه بزرگ آقا میرزا ابوالحسن قزوینی، بواسطه آیت‌الله حاج سید علی مجتهد قزوینی، به شادروان آیت‌الله حاج سید ابراهیم معروف به «صاحب ضوابط الاصول» و «دلائل الاحکام» میرسد؛ زیرا مادر این حکیم مفضل، دختر مرحوم سید علی مجتهد صاحب حاشیه‌ای بر کتاب «قوانين الاصول» است، و در صفحه اول حاشیه مزبور مرقوم است: «هذه حاشية شریفة متعلقة بقوانين الاصول، من مضفات مولانا الجليل وشيخنا التبیل وصاحب الشرف الاصلیل، والسيد الرفیع والحاوى للمناقب المنیع، الجناب السيد على المجتهد القزوینی اعلى الله مقامه ورفع في الخلد اعلامه» و این حواشی در سال ۱۲۹۷ هجری بر قوانین الاصول پایان یافته است. شادروان سید علی صاحب حاشیه از شاگردان مبارز و دانشمند مرحوم شیخ انصاری است، و مقبره او و آیت‌الله حاج سید ابراهیم صاحب ضوابط در صحن بزرگ حضرت ابا عبد‌الله الحسین علیہ السلام در کربلا میباشد.

تحصیلات و تدریس: شادروان حکیم علی التحقیق میرزا ابوالحسن قزوینی، از ابتدای عمر و اوان کودکی در قزوین به یادگرفتن کتب دستوری و بلاغی ادبیات عرب، از صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع وغیره پرداخت و از همان دوران صباوت آثار بلوغ فکری و نبوغ علمی در نامبرده مشهود بوده است.

بطوریکه در مقدمه کتاب: «رجعت و معراج» ایشان(۱)» مرقوم است، نامبرده کتب ادبی و بلاغی را در «مدرسه صالحیه» قزوین و در محضر مدرسان فاضل آنزمان به پایان رسانده و آنگاه دوره سطوح علمی و کتب فقهی و اصولی را در نزد استاد خود، حاج ملاعلی طارمی و آیت‌الله ملاعلی اکبر تاکستانی که تحصیل کرده نجف و مقیم در قزوین بود فرا گرفته و این ملاعلی اکبر به سیاه دهنه تاکستانی معروف بوده است.

حکیم علامه، رفیعی قزوینی پس از اخذ مقدمات علمی و فراگرفتن کتب سطوح درسی، به منظور اراده‌ای محاضر علمی استادان بزرگ عصر، که در آن زمان همگی در تهران بتدریس کتب عقلی و نقلی استفاده داشتند، و حوزه تهران یکی از پرفیض‌ترین حوزه‌های علمی بویژه علوم عقلی و عرفانی در شمار می‌آمد، از زادگاه خود قزوین عازم تهران گردید و در سال ۱۳۳۳ هجری به مجلس درس آیت‌الله حاج شیخ عبدالنتبی نوری - نور الله مرقده - راه یافت و با کسب فض از محضرا او، در ضمن از مجلس درس حاج میرزا مسیح طالقانی و آیت‌الله سید محمد تنکابنی و آیت‌الله آقا شیخ محمد رضا نوری استفاده و تحصیل علوم فقه و اصول کرد، و از آنجا که ذوق فطری و جبلت الهی او متمایل به معارف حقه حقیقی بوده و تاریخ پد وجودش از عشق به علوم عقلی - کلام و حکمت و عرفان و ریاضیات - درهم بافته شده بود؛ چنانکه از آثار او نیز مشهود است؛ حکمت را در نزد حکیم متآلله مرحوم میرزا حسن کرم‌نشاهی که استاد مشهور این فن بود فرا گرفت و علاوه بر این استاد، از محضرا درس مرحوم حاج فاضل تهرانی شیرازی و مرحوم میرزا محمود قمی - رضوان الله تعالیٰ علیهم - بهره‌هایی شایان اهمیت گرفت، و سپس علوم ریاضی را از محضرا آقا میرزا ابراهیم زنجانی ساکن و مقیم تهران تحصیل کرد؛ و بطوریکه حواشی موقم بخطه ایشان بر «کتاب الائکر» «ثاوذوسیوس» حاکی است، بسیاری از حواشی و تقریرات و توضیحات استاد خود را نیز در هامش کتاب چاپ سنگی ملکی خود ضبط کرده است؛ و در همان موقع بقرائت «شرح چغینی» و «تضاریس الارض» شیخ بهایی پرداخته؛ و چنانکه آخرین حاشیه ایشان بر کتاب مزبور حاکی است، قرائت این کتب در مدرسه صدر تهران و در تاریخ سوم ماه محرم ۱۳۳۶ قمری بوده است و چون بر بسیاری از صفحات کتاب یاد شده حاشیه نوشته، بخوبی مشهود است که آن حکیم جامع و فقیه اصولی بارع، مسائل و مطالب این کتب را با دقّت و تحقیق تمام در نزد استادان خود قرائت کرده است. باری، استاد علوم هیئت و اسطلاب و هندسه ایشان هم بنابر نقل مؤلف کتاب «گجینه دانشمندان» (۱) علاوه بر میرزا ابراهیم زنجانی، مرحوم آقا شیخ علی رشتی هم بوده، و از ایندو استاد مجموع

علوم ریاضی را فرا گرفته است.

آیت الله، حکیم متالله قزوینی در سال ۱۳۳۸ از تهران به قزوین مراجعه کرده، و بعد از یک سال توقف در زادگاه خود، مجدداً به تهران بازگشته و بتدریس کتب فقهی از قبیل شرح لمعه و قوانین و نیز کتب حکمی شرح منظمه سبزواری و اشارات بوعلی پرداخته و در این زمان در مدرسه عبدالله خان اقامه داشته است، لیکن چون در همین اوقات نیوگ خود را در فهم مشکلات علمی آشکار نموده، طلاب مدارس دیگر هم بدروس پربرکت او حاضر میشدند، و حدود مدت دوسال در تهران از مدرسان بلا منازع در شمار آمده، تا در سال ۱۳۴۰ قمری که حوزه علمیہ قم تشکیل گردید، به محضر درس فقیه استاد مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حاییری یزدی شتافت و از درس فقه و اصول این مؤسس گرانقدر استفاده شایانی کرد و در ضمن خود نیز بنا بر شیوه مرضیه و سنت دارالعلوم اسلامی، یعنی حوزه‌های علمی، بتدریس کتاب کفایه آخوند خراسانی و رسائل و مکاسب شیخ انصاری و کتاب اسفار اربعه و شرح منظمه سبزواری پرداخت و در ماه رمضان سال ۱۳۴۴ قمری به امر مؤسس حوزه قم، علامه بارع و فقیه ورع حاج شیخ عبدالکریم - اسکنه اللہ تعالیٰ فی بحبوحة جنانة - در مسجد بالاسر بر کرسی تدریس نشست و در این موقع در حدود دویست و پنجاه تن از فضلا و طلاب مستعد از محضر درس او استفاده میکردند، و در همین اوقات نیز به تحریر حواشی خود بر کتاب شرح منظمه پرداخته و تعلیقات ایشان بر کتاب رسائل شیخ انصاری هم در همین تاریخ میباشد؛ و چنانکه مؤلف کتاب «گنجینه دانشمندان» در ترجمه آن حکیم آورده، در سال ۱۳۴۸ قمری با اجازه صریح در اجتهاد و حرمت تقلید ایشان از مراجع دیگر، دروس خارج کفایه و متن اسفرار اربعه و کتب فقهی متداول و تفسیر قرآن کریم را تدریس میکرد.

آیت الله رفیعی در همین تاریخ بنابر علی به زادگاه خود قزوین مراجعه کرده و تا سال ۱۳۸۰ قمری؛ یعنی قریب سی و اند سال علاوه بر تدریس متون فقهی و حکمی و دروس خارج، به اقامه نماز جماعت در مسجد سلطانی قزوین و عقد و حل امور و مرجعیت عوام و خواص در علوم نقلی و عقلی پرداخت، و چنانکه

از بعضی استاد اجاره دکانها و مغازه‌های مربوط به مسجد مزبور بر می‌آید، در حفظ درآمد مسجد از طریق اخذ اجاره دکانها و نظارت در هزینه تعمیر و نگهداشت آن کمال امانت و دقت را بکار می‌برد است، بطوریکه در ذیل این استناد مهر و اعضاء میکرده و اهتمام شنگفتی در نحوه اداره امور آن بخرج میداده است.

در این مدت جماعتی از طلاب علوم عقلی و پژوهندگان حکمت و علوم نقلی شد رحال کرده و به سوی قزوین میرفته‌اند، تا این علوم را در محضر حکیم متالله تحصیل کنند؛ و اسمی بیشتر این محضلان را در فصل مربوط به شاگردان آن حکیم یادآوری کرده‌ام.

از سال ۱۳۸۰ قمری، علامه رفیعی قزوینی، از قزوین به تهران رحل اقامت می‌افکند و در جنب مسجد جامع در منزلی محقر و بسیار قدیمی و فرسوده، با کمال زهد و دل کندگی از دنیا سکونت می‌کند، و از این تاریخ تا زمان قبول دعوت حضرت حق و لبیک اجابت‌گشت آن، در مسجد مزبور به اقامه جماعت و تدریس خارج فقه و اصول می‌پردازد، و در این مدت جماعت بسیاری از شریف و وضعی و خرد و کلان و پیرو جوان، از مواضع ساده و در عین حال علمی و عمیق و مکتب ولایی آن حکیم بارع استفاده کرده‌اند، که از جمله آنها مقداری نیز سهم و نصیب این نویسنده فقری گردیده است.

برخی از شاگردان آن حکیم و فقیه علامه در قزوین و تهران عبارتند از: حجج الاسلام آقای سید رضی شیرازی و شیخ محی الدین انواری و مرحوم شاه چراغی و حاج آقا مصطفی مسجد جمعه‌ای و حکیم دانشمند مرحوم حاج شیخ محمد علی ذهبی شیرازی – استاد شرح منظمه و الشواهد الربوبیه این نویسنده، که از مفاخر علوم عقلی و بویژه عرفان بود – و آقایان کنی و دانشمند محترم آقای حسن حسن زاده آملی و آقای شیخ یحیی نوری و شیخ ذبیح اللہ محلاتی و چندین تن دیگر از فضلاء حوزه علمیه و پژوهندگان علوم و معارف اسلامی از بازار مانند دانشمند محترم آقای حاج احمد سیاح و برخی از استادان دانشگاه و همکار محترم آقای ذوال‌المجد طباطبائی و استاد بزرگوار و دانشمند عالی‌مقدار آقای دکتر سید حسین نصر میباشند.

چون ملاک تحریر زندگی نامه و خصایص شخصی و علمی این حکیم پرنبوغ را، بر مبنای مدارک موجود و بیشتر بخط و قلم خود آن دانشمند، سترک نهاده ام؛ بنابراین دنباله همین مبحث را با اینکه به اطالة گراییده است، از استاد و مدارک موصوف می آورم؛ این حکیم دانشمند در صفحه ۲۶ و حاشیه مبحث «اشتراک وجود» کتاب شوارق لاهیجی و نیز در صفحه ۱۹ همین کتاب و در حاشیه آن نوشته است که از محضر درس حکیم الهی و استاد محقق بارع، مرحوم میرزا محمود قمی - رضوان الله تعالى عليه - استفاده ها کرده و کتاب مزبور را در محضر درس همین استاد خوانده است، اما بدانگونه که از دیگر حواشی او بر کتاب شوارق برمی آید، بنظر میرسد که علامه رفیعی، برخی از کتاب یاد شده را در نزد فیلسوف بزرگ حاج میرزا حسن کرمانشاهی فرا گرفته باشد. زیرا در حاشیه صفحه ۴۷ کتاب شوارق ملکی ایشان بخط خوش آن حکیم بزرگوار مرقوم است: «کذا سمعت عن استاذنا الحکیم الفیلسوف دام ظله العالی، فی بعض تقریراته فی الدرس» و در مورد تعیین این استاد گوید: «وهو مولانا المیرزا حسن الکرمانشاهی مذکور» بنابراین شادروان حکیم قزوینی، کتب حکمی و کلامی را در تهران و از محضر استادان بزرگی چون میرزا محمود قمی و میرزا حسن کرمانشاهی و دیگر استادان متدریب و خریت فن حکمت، که به ذکر اسامی آنان پرداخته خواهد آمد فرا گرفته است، چنانکه در حاشیه صفحه ۲۶ جلد اول شوارق نوشته است: «کذا افاده استاذنا الحکیم الالهی، القمی دام ظله» و در صفحه ۱۹ از حاشیه همین کتاب مرقوم داشته: «هکذا افاده استاذنا المحقق، الحکیم الالهی القمی دام ظله العالی» که مراد همان میرزا محمود قمی استاد حکمت و عرفان است.

اما مدرسه ای که حکیم مفضل و آیت الله الملک العلام، رفیعی قزوینی در آن سکونت داشته و بتحصیل مشغول بوده است، معروف به «مدرسه صدر» بوده، چنانکه بخط خود در پشت کتاب شوارق الالهام، جلد اول، نوشته است: «وقیل ولله ذرمن قال: مجموعه کون را، به قانون سبق کردیم تصفح ورقاً بعد ورق

حقاً كه بخوانديم ونديديم دراو جز ذات حق و شئون ذاتية حق
كتبه العبد المذنب الخاطى الآثم، ابن الخليل، ابوالحسن الحسيني
القزويني، فى دار الخلافة طهران، فى المدرسة المباركة المعروفة بالصدر، يوم
الخميس شهر رجب المرحبا، سنة ١٣٣٥ هجري».

تاریخ اقامت نامبرده در تهران، بمنظور تحصیل کتب حکمی و کلامی و
عرفانی سال ۱۳۳۳ هجری است، که بطور مسلم چندسالی قبل و پس از آن نیز در
تهران سکونت داشته است، و از یادداشت دیگری که برصفحة اول شرح اشارات
طبع سنگی ملکی، وی مشهود است، معلوم میگردد که نامبرده قسمت حکمت
کتاب شرح اشارات خواجه طوسی – قدس الله سره القدوسي – را در همین سال و
در محضر درس رئیس حکمای وقت، آقا میرزا حسن کرمانشاهی، خوانده است،
زیرا به خط خویش نوشته: «شروع بخواندن حکمت این کتاب مستطاب، مسمیٰ
به شرح اشارات، در محضر حضرت مستطاب حکیم بارع متأله، رئیس الحکماء
المتألهن، آقای آقامیرزا حسن کرمانشاهی دام ظله العالی، يوم يك شنبه بيست و
سوم شهر شوال المکرم، سنه ۱۳۳۵ هجری قمری» و در خاتمه عبارات مرقوم برای
خود توفيق اتمام آنرا خواستار شده و نوشته است: «اللهم وفقنا باتمامه، بمحمدو آلہ
ص، وانا العبد میرزا ابوالحسن قزوینی» و از همین عبارت دعایی اخیر نیز میتوان
فهمید که حکیم و فقیه بزرگ قزوینی به لقب «میرزا» از همان اوان تحصیل علوم
عقلی در تهران معروف بوده است.

استادان دیگر وی، یکی شادروان حکیم و ریاضی دان و شاعر با ذوق،
ملأ محمد بن معصوم علی هیدجی زنجانی است که او نیز از شاگردان میرزا حسین
سبزواری از سرآمدان تلامذة حاج ملاهادی فیلسوف کبیر میباشد، هیدجی استاد آقا
میرزا ابوالحسن قزوینی متى هم از حوزه درس میرزای جلوه بتکمیل معارف الهی
پرداخته بود و از این رهگذر دل و دماغی از علوم عقلی و نقلی آکنده داشت و
تعليقات او بر منظومة سبزواری و دیوان اشعارش به فارسی و ترکی، معروف است و
بالآخره حکیم هیدجی در ربع الاخر از سال هزار و سیصد و سی و نهم هجری،
قمری در تهران دعویت حق را لبیک گفت؛ رحمة الله عليه رحمة واسعة.

حکیم قزوینی در برخی از حواشی خویش بر کتب حکمی و از جمله آنها بر منظمه حکمت سبزواری و در مبحث: «غرر فی بداهة الوجود» اعتراض واپراد حکیم بارع و عارف الهی، حاج فاضل رازی را بر «شرح الاسم» بودن تعاریف وجود نقل کرده و نوشته است: «واعتراض عليه بعض المحققین من حکماء العصر - دام ظله العالی - بانّ تعريف الوجود ليس تعريفاً اسمياً، بل يكون هو التعريف اللفظي» و در حاشیة دیگری در جنب همین حاشیه با نعین علامت روی جمله: «بعض المحققین» مرقوم داشته: «وهو الحکیم العارف الالهی، استاذنا الحاج فاضل الرزای مذظلله، وقد افاده فی البحث وانا كتبت فاستمعته منه سلمه الله» و این حاج، فاضل رازی از اهالی شمیران و از شاگردان آقا میرزا حسین سبزواری بوده است و او اخر عمر حکیم بی نظیر آقا علی مدرس و مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه اصفهانی را نیز دلیل کرده است و آقا سید ابوالحسن قزوینی کتاب منظمه و شوارق را در محضر او خوانده و خلاصه الحساب شیخ را در نزد مرحوم حاج ملا محمد معصوم هیدجی رفاقت کرده و مفتاح الحساب غیاث الدین جمشید کاشانی را هم از محضر آقا میرزا ابراهیم زنجانی فرا گرفته است و خود این استاد نیز از شاگردان مرحوم میرزای جلوه و آقا علی مدرس بوده است. باری، حاج فاضل رازی بنابر گفته آقای آقا میرزا جلال آشتیانی حکیم متین، ساکن مدرسه «عبدالله خان» نرسیده به تیمچه حاجب الذواله بوده و در همانجا هم بتدریس منظمه و شوارق اشتغال داشته است.

حکیم محقق قزوینی در آخر حاشیه مذکور «غرر فی بداهة الوجود» در مقام انتصار استاد خود حاج فاضل رازی طهرانی اضافه کرده است: «ولقد اجاد هذا المحقق الاستاذ فيما قال ولا يحيى عنه بوجه». اما در خصوص تسلط علامه بارع در ریاضیات و هیأت قدیم، این معنی را میتوان از حاشیه مرحوم علامه رفیعی قزوینی بر مبحث امامت کتاب «اسرار الحکم» سبزواری فیلسوف متأله و در توضیح این بیت منقول از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتلی بدست آورد:

امام هدئ رُذت له الشمس جهرة فصلی اداء، عصره بعد مغرب

حکیم علامه مرقوم داشته است: «واین ضعیف مطابق قواعد نجوم، استخراج طالع آن حضرت را ننمودم، طالع مبارک ایشان برج اسد است، و برج اسد منسوب به آفتاب میباشد» و نیز در صفحه اول کتاب «شرح مطالع» که آنرا طبق خط و مهر مخصوص خود در ماه صفر سال ۱۳۳۳ هجری ابتداء کرده است، مبحثی از مباحث ریاضی را بنقل از اقلیدس از کتاب «تحریر» آورده و پس از نقل مبحث، نوشته است: «اقول لتا تقریر سابقاً آنہ اذا قام خط علی خط، کیف کان حدث عن جنبیه زاویتان معادلتان لقائین، اما محققأ او مقدارأ». از این حکیم نحریر و فیلسوف متبحر منقول است که بارها گفته بود: در محضر درس مرحوم آیت الله حائری «حاج شیخ عبدالکریم» جعله الله تعالیٰ فی بحبوحة جنانه برای تیمن و تبرک حاضر میشده است، و از انشاء مقتمه کتاب «دُرَرُ الْأَصْوَلِ» علامه حائری یزدی که با نثری عربی و مسجع و به قلم آیت الله قزوینی است، به آشکارا میتوان دریافت که مشارالیه در همان زمان هم، یکی از مشاهیر برجسته و از علمای صاحب آوازه بوده، بطوریکه مقدمه نوشتن او بر کتاب اصول استادی آنچنانی مددوح می نموده است؛ در صورتیکه اگر حکیم و فقهی قزوینی دارای اعتبار علمی و صلاحیت متعارف حوزه‌ای نبود، هرگز مبادرت به تحریر مقدمه بر کتاب اصول فقیهی والا و شاخص در عالم تشیع و زبانزد در میان اعلام و مراجع نمی‌کرد.

در یادداشتی که به ظهر کتاب «کفاية الاصول» ملکی آن فقیه اصولی و حکیم بارع قزوینی نوشته شده، تاریخ وفات آیت الله حائری را چنین می خوانیم: «وفات مرحوم استاد علامه، مجتهد العصر، آقای حاج شیخ عبدالکریم یزدی حائری - قدس الله سره الشریف - در بلده قم یوم جمعه عصر شانزدهم شهریور قعده یکهزار و سیصد و پنجاه و پنج هجری رحمة الله و الحقة بالآئمه الطاهرين عليهم السلام، و كان تحريره في ليلة الرابعة والعشرين من ذى القعده ۱۳۵۵». دیگر از استادی مرحوم رفیعی قزوینی چنانکه آقای حاج احمد سیاج در مقدمه کتاب: «رجعت و مسراج» آن حکیم آورده است، آیت الله حاج شیخ ابوالقاسم کبیر قمی بوده است، وبالآخره استادان دیگرش مرحوم حاج شیخ محمد

رضا مسجد شاهی اصفهانی و آقا میرزا هاشم اشکوری در عرفان میباشد.

تاریخ سفر حج و برگشتن از مکه: بر ظهر جلد کتاب منظمه سیزواری طبع ناصری خود علامه رفیعی تاریخ رفتن به حج و برگشتن از مکه را چنین یادداشت کرده است: «بوم حرکت عصر از قزوین به عزم زیارت مکه معظمه زادها اللہ شرفأ یکشنبه بیست و یکم شهر شوال هزار و سیصد و چهل و هشت ۱۳۴۸ هجری، دوم برج حمل ۱۳۰۹ شمسی؛ مراجعت از مکه معظمه و ورود به قزوین، عصر یوم سه شنبه دهم شهر صفر من شهر ۱۳۴۹ تقریباً چهار ماه طول مسافت بوده است» و نیز این تاریخ را یادداشت دیگری بخط آن حکیم و فقیه بزرگ تأیید می‌کند؛ زیرا بر روی جلد مصحف خریداری شده در مکه و در سفر حج نوشته است: «استهديث هذا المصحف الشريف بمكّة المعظمة زادها اللہ مجدًا و شرفًا بباب السلام، عام الف و ثلاثة و ثمانية و أربعين (۱۳۴۸) من الهجرة في ۱۳ شهر ذي الحرام، بعد اتمام أعمال الحجّ رزقني اللہ و احوانی لها ثانیاً، بل كلّ عام» و بنظر میرسد که پس از آمدن از قم و رفتن به حج بیت اللہ، در قزوین اقامت کرده و به قسم برنگشته است.

اخلاق علمی و تدریس و نظریات او در باره فلسفه و آثار آنان: شادر وان سید ابوالحسن قزوینی، در حوزه علمیه قم از مدرسان طراز اول در شمار بود؛ بطور یکه در لطف بیان و دقّت در نکات و فروع مباحث علمی و به حدث اندیشه و خوش فهمی وجودت در تقریر مطالب، زبانزد خواص اهل علم محسوب میشده. بدانگونه که از شاگردان وی مسموع افتاده است، در تدریس مباحث اسفار اربعة ملاصدرا چه در حوزه علمیه قم و چه در سنتوات تدریس در قزوین، یکی از ممتازترین مدرسان پرنیوگ و از نامبرداران علمای علوم عقلی و نقلی بود. دقّت علمی و کثرت مطالعه او در کتب و آثار حکماء و متکلمان اسلامی، از هرگونه توصیف و تعریفی بی نیاز است. بیشتر بر اهین عقلی و حکمی مندرج در کتب حکماء بزرگ و بخصوص صدر متألهان جهان ملاصدرا را، خود با تقریری لطیف و

مختصرتر بیان می فرمود. آن حکیم نابغه از ابتهاج علمی خاصی برخوردار بود؛ بطوریکه کمتر حکیم یا دانشمندی از معاصران را به لقب حکیم و علامه و القابی از این قبیل می خواند. از حکماء یکصدساله اخیر به حاج ملاهادی سبزواری و حکیم مؤسس آقاخانی مدرس طهرانی احترام ویژه‌ای قائل بود. در فهم مطالب و مباحث کتاب اسفرار چهارم ملاصدرا، اگر نه بی نظر که به سختی میتوان در معاصران همانندی برایش یافت.

شهرت او در تدریس کتب علوم عقلی و حکمی بخدی بود که هر شاگردی یکدوره محضر درس او را ادراک کرده و نیز دارای قریحة علمی نه چندان وقاراً هم باشد، میتوان او را به آسانی فلسفه دان شناخت، چه رسید بشاگردان نیز هوش و دقیق وی.

بیشتر مدرسان و علمای صاحب نام و آوازه کنونی، ریزه‌خواران سفره دانش و خوش‌چینان خرمن فضائل آن حکیم بی‌بدیل میباشند. از شادروان آقا شیخ محمد علی ذهبی شیرازی معروف به «حکیم» که استاد این بی‌مقدار در حکمت بود و تمام امور عامة و جواهر و اعراض و الهیات منظمه حکیم سبزواری را در نزد او بطور خصوصی فرا گرفته‌ام؛ شنیدم که می‌گفت مدتی از محضر درس آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی استفاده کرده است. خود این نویسنده بطور سوال و جواب مباحثی از کتاب «الشواهد الرّبوبية في مناهج السلوكية» ملاصدرا حکیم عدیم النّظر را از محضر آن علامه بزرگوار فرا گرفتم، لیکن بدختانه مرض سکته مغزی آن حکیم، مرا از این موهبت بزرگ محروم گردانید. در این اواخر که علی الاصول استاد بی‌همتای حکمت اسلامی، بتدریس فقه و اصول اشتغال داشت؛ حوزه درس وی در مسجد جامع تهران، یکی از پربرکت‌ترین و بارآورترین حوزه‌های علمی در شمار می‌آمد. این بی‌بعاعت، چون ابتهاج ایشان را در تدریس فقه و پاسخ به پرسش‌های فقهی میدانستم، با چند سوال فقهی، یکی از مباحث حکمی را می‌آمیختم تا از پاسخ دادن بدان سوال فلسفی، طفره نرونده، و هرگاه ایرادی بنظرم میرسید و آنرا بیان می‌کردم، با جمله: «چقدر فطن!» مرا در پرسش و تعلم تشویق و نفقة میکرد. او بر عکس ظواهرش، از بهجهت علمی

خاصی برخوردار بود و قدر علوم الهی را خیلی خوب میدانست و از تعلیم آن به نااهل، بر حسب وصیت بوعلی سینا و تکرار خواجه طوسی، خودداری میکرد و آنرا به هر کسی تعلیم نمیداد. بعاطر دارم، آنگاه که در بیماری سکته مغزی، که او را تقریباً زمین گیرکرده بود، احوال ایشان را پرسیدم، با دو کلمه: «فی الجمله بدنیستم» پاسخ گفت و من قصیده‌ای که در تبجیل و بزرگداشت او سروده بودم برایش قرائت کردم، وقتی بدین ابیات رسیدم:

سلمان روزگارا، پرهیزت بخشید روح، قالب تقوی را
بنشین یکی به مسند وفتی ده کامروز نیست، غیر توفتوی را
به بنده فرمودند: «چرا هست، دیگران هم هستند» و سپس اضافه نمود:
«من شصت و پنج سال عمر خود را در فقه و اصول و حکمت و کلام و عرفان
گذراندم، و امروز که بخود نگاه می‌کنم، می‌بینم که نه مرا فقیه و اصولی میتوان
گفت، و نه حکیم و عارف» و یاللعجب از اینهمه فروتنی و خضوع، و بقول سراینده
عرب:

حَمِيدُ السُّجَابِيَا، گُلَّمَا از دادِرْفَعَةٍ تواضعَ، حَتَّى قَبْلِ ماذا التَّواضُعُ
اما این فقیر از عبارت آن حکیم چنین دریافتیم که در قبال نوابع علمی
سلف، از قبیل شیخ طوسی و مفید و میرداماد و ملاصدرا و ازا یندست دانشمندان
و حکماء خود را فقیه و حکیم نمی‌نامید، ونه در برابر معاصران و یا برخی از
گذشتگان که بر حواشی و آثار بیشتر آنان إشکالات متعدد بدون پاسخ داشت،
چنانکه در صفحه ۲۳ کتاب شوارق لاھیجی، مبحث اشتراک وجود بر حاشیه آقا
شیخ علی نوری معروف به «شیخ الشوارق» تعلیقۀ اعتراض آمیزی دارد بدین
عبارت: «فلا جدوی لتبیه المحتشی سلمه الله تعالیٰ بهذا الكلام» و از این عبارت
برمی‌آید که در موقع نوشتن حواشی خود بر کتاب شوارق، یعنی سال ۱۳۳۵
ھجری، مرحوم آقا شیخ علی نوری در حیات بوده است، اگرچه آن دانشمند
کلامی در همین سال بدرود زندگی گفته است.

علاوه اینکه در برخی از حواشی ملاسلیمان و ملااولیاء برشفای بوعلی
سینا، مطالب و توضیحات آنرا مورد طعن و قدح قرار داده و باجمله: «دع عنک»

محققان را از تضییع عمر و فرسودن چشم و ذهن در مطالعه آن حواشی تحذیر کرده است، چنانکه به معرفی برخی از دانشمندان و متکلمان اسلامی هم پرداخته و از جمله آنها در تعریف شارج جدید تحریر خواجه، ملاعلی قوشچی نوشته است: «اعلم أنَّ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ لِلْمُولَى الْإِمَامَ الْهَمَامَ، الْحِبْرَ الْمُحَقَّقَ الْعَالَمَةَ وَالتَّرَيْرَ الْمُدَقَّقَ الْفَهَامَةَ، سُلَطَانَ الْحُكَمَاءِ وَالْمُتَالَهِينَ، نَصِيرَ الْمَلَهِ وَالْدِينِ، مُحَمَّدَ بْنَ مُحَمَّدَ الطُّوسِيِّ – قَدَسَ سَرَّهُ – وَشَرِحَهُ لِلْمُعَالَمِ الْعَنْدَ، وَلِفَاضَلِ الْجَوْجَ، الْمُتَعَصِّبُ الْمُتَصَلِّبُ، الْمُلَائِلِيُّ الْقَوْشَجِيُّ الْشَّافِعِيُّ، عَلَيْهِ مِنَ الرَّحْمَانِ مَا يَسْتَحْقِهُ، وَحَوَاشِيهِ مِنَ الْحِبْرِ الْمُحَقَّقِ وَالْتَّرَيْرِ الْعَالَمِ الْمُدَقَّقِ الْحَكِيمِ الْأَعْظَمِ وَالْفَلِيْسُوفِ الْأَفْخَمِ، جَلَالُ الدِّينِ الْذَوَانِيِّ عَلَيْهِ مَا عَلَيْهِ» وَبِرَعْكَسِ خَوَانِدَگَانْ وَپِرَوْهَنْدَگَانْ علوم عقلی را نسبت به تحقیق مطالب و مباحث برخی از کتب ترغیب و تحریض فرموده، و آنرا بشناخت و مطالعه کتب ایندسته از حکما برانگیخته است، چنانکه در پشت کتاب «اسرار الحکم» سبزواری حکیم بزرگوار قرن سیزدهم، مرقوم داشته: «أَنَّ قَرَانَةَ الْكِتَابِ وَفَهْمَهُ لِمَنْ وَفَقَ لِهِ قِيَامُ قِيَامَةِ الْعَقْلِيَّةِ، وَحَشْرَهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَقْرَبَى حَضْرَتِهِ، تَدْبِرُ فِي سَادَةِ كُرْنَاهِ، تَفَهْمَهُ» وَباز در تعلیقۀ خود برحواشی کتاب شوارق الالهام که محشی آن نوشته است: «فَإِنَّ قَدْرَتَهُ قَاصِرَهُ» حکیم بارع قزوینی بر این حاشیۀ قدح آمیز، به طعن علمی نوشته است: «كَالْمُحْشَى نَفْسَهُ، كَمَا يَظْهَرُ بَعْدَ التَّاقِلِ فِي حَوَاشِيهِ» وَبِدین بیان، تکلیف خواننده را نسبت به محشی کتاب مزبور روشن کرده است، چنانکه در مبحث وجود اسفار ملکی خود، صفحه هفتم در مورد حواشی خطی یکی از شاگردان میرزا زاده جلوه بنام سلطان الفلسفه، بر امور عامه می نویسد: «وَارْجَاعُ كَلَامَهِ إِلَى فِي عِلْمِ الْأَسْفَلِ كَمَا فِي بَعْضِ الْحَوَاشِيِّ مَعَ أَنَّهُ بَاطِلٌ فِي نَفْسِهِ لَا يَلِئُهُ عَبَارَاتُ الْكِتَابِ، كَمَا لِيَخْفِي عَلَى الْمَتَأْمِلِ فِي دَقَائِقِ الْعِبَارَةِ فَأَفَهَمُ، مِيرَزاً أَبُو الْحَسَنِ قَزوِينِيِّ». وبالآخره در صفحه ۱۳ جلد اول اسفار خود نوشته است: «فَأَفَهَمُ ذَالِكَ وَدَعْ عَنْكَ مَا قَدِيْوَجَدَ فِي بَعْضِ حَوَاشِيِّ الْكِتَابِ فَإِنَّهُ غَفَلَهُ وَذَهَوَهُ عَنْ فَهْمِ الْمَرَادِ» وَمنظور آن حکیم از جمله: «فِي بَعْضِ حَوَاشِيِّ الْكِتَابِ» حاشیه ایست که یکی از شاگردان میرزا زاده جلوه، شخصاً و یا بنقل از استاد خود مرقوم داشته و به محمدحسین

سلطان الحکماء موسوم بوده است.

حکیم قزوینی حدود مدت شصت سال از عمر افتخارآمیز خود را به مطالعه کتب کلام و حکمت و دیگر آثار علوم عقلی گذرانده و چنان رنج تحقیق و سعی تدقیق را برخود هموار داشته؛ که انسانرا متغیر می دارد. چنانکه حتی در تصحیح حواشی کتب بدخط و مغلوط هم، برانگیزه پژوهش کامل علمی، کوششی زاید الوصف کرده است و نمونه آنرا میتوان در حاشیه صفحه دهم کتاب اسرالآیات چاپ سنگی، راجع به حواشی ملأعلی نوری نگریست، که این حکیم نحریر از باب تعریض به تصحیح عبارات مغلوط و ناخوانای آن پرداخته و نوشته است:

«رحم الله الطایع، قد اتعبنا فی تصحیح الحاشیة».

در حاشیه صفحه بیست اسفار اربعه چاپ سنگی متعلق بخود، درباره صدر اعظم حکماء متأله، ملاصدرا فیلسوف نابغه اسلامی فرماید: «فی مطاوی هذا التحقيق لطائف و اسرار شریفه، فاغتنمها و اصرف نقد العمر فی تحصیلها و استکشافها حتی تعرف عظمة هذا الرجل العظيم فی الدورة الاسلامية، شكر الله سعيه و رفع قدره».

حکیم محقق آقامیرزا ابوالحسن قزوینی، در تکریم و تجلیل شاگرد علامه و داماد ملاصدرا، مرحوم ملا عبد الرزاق لاهجی متخصص و ملقب به «فیاض» که در شاعری نیز همانند حکمت و کلام و معارف الهی دارای یدی طولی و تسلطی اعجاب انگیز بوده، با تعریف کتاب «گوهرمراد» او که یکدورو حکمت اسلامی منقح بفارسی میباشد؛ در آخر کتاب یاد شده طبع سنگی ملکی خود نوشته است: «کتاب مستطاب گوهرمراد که مؤلف آن مرحوم حکیم کامل مولانا عبد الرزاق لاهجی - فتن سرہ العزیز - است، بسیار کتاب مرغوب و مطبوع است؛ و در تحقیق مسائل دینیه و معارف الهیه وحید و فرید است، تحریراً فی ۲۴ شهر رمضان سنه ۱۳۵۰.

در زیر حاشیه مرقوم نیز از محدث والاقدر و حکیم عارف کاشانی ملامحسن فیض که او نیز داماد دیگرش بوده و از ملاصدرا ملقب به «فیض» گردیده است، بدینگونه یاد کرده: «وکان رحمه الله حکیماً بارعاً یعنو

حدوا المشائين، لكته جيد الفهم والذوق، وكان متخلصاً بالفياض؛ كما أن معاصره الجليل الحكيم العارف، مولانا محسن الكاشي كان متخلصاً بالفيض، وكان تلمذهما عند مولانا الحكيم الفيلسوف الالهي، صدرالدين محمد بن ابراهيم الشيرازى، صاحب الاسفار رحمة الله».

با زهم در آغاز کتاب گوهر مراد بمعرقی ملا عبد الرزاق لاھیجی پرداخته است و اورا از متجرین در علم حکمت و کلام دانسته و بدو مورد ازاقوا او، یعنی نفی حرکت در جوهر و اعتباری بودن وجود و اصالت و مجعلویت ماهیت اشاره کرده و عقاید او را مخالف بانظریه استاد وی – صدرالمتألهین – دانسته است و می نویسد: «ولی عجب است که در غالب مسائل مخالف استاد خود رأی میدهد» سپس در آخر این نوشته مرقوم داشته است: «تحریر گردید فی دار الخلافة طهران، یوم پنجشنبه شهر ذی قعده ۱۳۳۵».

بطوریکه از دو تاریخ مرقوم در سال ۱۳۵۰ و ۱۳۳۵ مشهود است، بنظر میرسد که حکیم محقق آقا میرزا ابوالحسن قزوینی بطور مداوم و بنحو استمرار بدین کتاب و سایر کتب حکمتی و فلسفی دیگر خود مراجعه میکرده، و جای جای آنها را، چه بر متن و چه بر حاشیه، تعلیق و حواشی مفید و مختصراً می‌نوشته است؛ چنانکه بر حاشیه خود بر صفحه هفتم کتاب «شرح مطالع» چاپ سنگی سال ۱۳۱۵ هجری، پس از مرور مدتی و مطالعة مجدد نوشته است: «هذا، حررته في سالف الزمان، والآن أقول فيه تأمل، اذليس مراد الشارح العلامة بهذا الكلام...».

در مورد تدریس کتابهای حکمی و فلسفی بشاغرگردانش در برخی از کتب خود بذکر تاریخ شروع به تدریس آنها مبادرت کرده است؛ چنانکه در صفحه اول الشواهد التربویة طبع سنگی ملکی خود نوشته است: «وقد شرعت في تدریسء؛ يوم الخميس من العشر الثالث، من شهر ذى حجة، من سنة الخمس وخمسين وثلاثمائة بعد الألف».

اما در خصوص کیفیت روحی و فکری آن حکیم بارع باید دانست که بسیاری از حواشی خود بر مباحث و مسائل حکمی و فلسفی را برانگیزه حدس

صاحب و خواطر ملکی والهامات غبی و استمداد از نفوس زکیة استه طاهرین – صلوات الله علیهم اجمعین – مرقوم داشته؛ چنانکه بر پشت صفحه اول جلد دوم اسفار طبع قدیم خود، تحت عنوان، «فائدة علویة» نوشته است: «اعلم يا اخ الحقيقة، انى قد اشکل الأمر على فى أن إن اللذة هي عين ادراك الملائم او أمر آخر متربّ عليه، إلى ان كنت اطالع بمحث اللذة والألم من هذا الكتاب المستطاب ... ولكن رأيت للنفس اضطراباً وسوءة في الادعاء به، فتوجهت توجهاً جلياً إلى مولاي ومامي، سيد الحكماء الراسخين وامير الأولياء الموحدين، امير المؤمنين؛ افاض الله على روحه المقدس الاقدس روائحة تسلیمه وتحیاته، وتضرعت إلى جنابه تضرعاً قليلاً سرياً، فوالله العلى الحكيم استشرق قلبي في الساعة واستثار روحی وصرتُ راسخاً فيما افاده صدر المتألهن، رفع الله در جته وقدره وألهمت بهذه الكلمة الجامعة وهي أن اللذة...» وآنگاه به سطري چند در همین مبحث اضافه میکند: «إن حصول الرسوخ واليقين في الغوامض الإلهية ليس بمجرد النظر الفكري البشري، بل تحتاج إلى توجه الهي من المبادئ العالية ومخازن الحكم، كما يكرره هذا الحكم البارع الشامخ».

سپس به آوردن تاریخ این نکته الهامی پرداخته و نوشته است: «وكان ذالک ليلة الاربعاء قریباً من طلوع الفجر، سادس شهر محرم الحرام سنة ١٣٤٠».

«شاگردان قدیم و جدید آن استاد»

حکیم محقق آقا میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی – حشره الله تعالیٰ مع المقربین – شاگردان دانشمند و ممتازی تربیت کرد و از این حیث یکی از پرتفویق ترین مدرسان عصر حاضر در شمار بود. همه آنان که محضر درس و مجلس علمی او را چه خصوصی و چه عمومی – ادراک کرده‌اند، با تفاق دریک حقیقت همزبان و همفکر وهم عقیده‌اند، و آن حقیقت عبارت از دقت نظر و وسعت محفوظات و لطافت در بیان و جزالت در تقریر و نویل به مرام و عمق مباحث حکمی و فلسفی و فقهی و اصولی است، که نه تنها در معاصران بلکه در بسیاری از

متاخران همانندی نداشت. دانشمندی که زبانش بگاه بیان مصطلحات حکمی و علمی بنحو حیرت آمیزی روشنگر حقایق و مبین دقایق و مبتکر برآهین و مبدع اذله نویسی بود، بگاه سخنوری برای عامة مردم و در منبر و مجالس نیز، از همین خصیصه ذاتی بهره‌هایی فراوان داشت.

نامبرده در زمان مرجع تقلید شیعیان جهان، آیة الله بروجردی – رضوان الله عليه – برای بار دوم شهر قم مشرف گردید و فضلای طلاب و شوانح حوزه علمیه پژوهانه وار به سفارش مرجع تقلید یاد شده، برگردان گرد شمع وجودش به پرواز درآمده و از محضر پرفیض و برکت ایشان استفاده می‌کردند.

مرحوم بروجردی فرموده بود: «مرد بزرگی بدین شهر وارد شده، بر فضلاء لازم است که از ایشان استفاده کنند» اما درین که مدت این افادات علمی بیش از دو ماه نبود و به مناسبت هایی شهر قم را برترک گفته و برای برگشتن به قزوین به تهران آمدند ولی فضلای تهران از رفتن آن علامه بی بدلیل به قزوین جلوگیری کرده و خواستار اقامت ایشان در تهران گردیدند و با قبول این امر، آن دانشمند بزرگ اسلامی تا آخر عمر در تهران اقامت فرموده و درس فقه و اصول عمومی خود را در مسجد جامع واقع در بازار تهران دایر نمود و برای فضلاء نیز بتدریس دروس حکمی و فلسفی پرداخت، و در ابتدای ورود به تهران هفته‌ای دومجلس در شباهی دوشنبه و جمعه دروسی عمومی بصورت منبر رفتن داشت و سپس به سبب کسالت مزاجی تنها شباهی جمعه به منبر میرفت و به بحث و تشریح و توضیح اعتقادات اسلامی و بویژه مبحث معاد و معراج و از این قبیل معارف مبادرت می‌کرد.

شاگردان دوره اول تدریس ایشان در قم؛ چنانکه از برخی اشخاص مورد اطمینان مسموع افتاده است، عبارتند از آقایان: حجۃ الاسلام حاج میرزا محمد ثقیقی تهرانی و آقای میرزا حسین نوری و آقا سید محمد رضایی که در علوم اهل بیت خود از معاریف اعلام و مشاهیر فخام و از نوایع روزگار ما میباشند.

آقای شیخ محمد شریف رازی در جلد چهارم تألیف رجالی خود موسوم به: «گنجینه دانشمندان» و در ترجمه حاج میرزا محمد ثقیقی نوشته است: «در

سنه ۱۳۴۱ هجری برای تکمیل مدارج علم به بلده قم مقدسه هجرت نموده و
قریب هفت سال در آن شهر اقامت داشته و در این مدت یکدوره معقول را در نزد
سید الحکماء والمجتهدين آقای حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی دامت افاداته
فرا گرفته، و جنابش تصدیق کمال ایشانرا در علوم عقلیه و نقلیه نموده است».

آقای حاج میرزا محمد تقی بر تقریرات شرح منظمه علامه نحریر حاج
سید ابوالحسن قزوینی، دارای حواشی میباشد. شادروان حاج شیخ مرتضی
مظہری که بحق در فهم مسائل مشکل فلسفه دارای ذہنی جوآل و استعدادی
شگرف است؛ در کتاب: «خدمات متقابل ایران و اسلام» از قول استاد خود
گوید: «استاد بزرگ ما، آیت الله خمینی مذکوله، شرح منظمه و قسمتی از اسفار
در نزد او خوانده اند؛ او را – بالخصوص از نظر حسن تقریر و بیان – می‌ستودند» و
شادروان مظہری در مقتمه این نقل قول می‌نویسد: «آقا سید ابوالحسن رفیعی
قزوینی، از مشاهیر و معاریف اساتید در نیم قرن اخیر بود؛ و جامع المقول و
الممنقول بود».

آقای شریف رازی در جلد پنجم کتاب «گنجینه دانشمندان» در ترجمه
احوال «ابوحمد الموسوی المصطفوی» که مراد آیت الله خمینی است؛ نوشته:
«... و حکمت و فلسفه و عرفان را از مرحوم آیت الله میرزا محمد علی شاه آبادی و
آیت الله العظمی، حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی آموخته».

جناب حججه الاسلام آقا سید محسن رفیعی – ادام الله توفيقاته – فرزند فقیه
آن حکیم والامقام، برای این نویسنده از پدرش نقل کرد که آیت الله، حضرت
والد چند بار فرمودند که: در سال های دوره اول اقامت در قم مقدسه، مرحوم آیت الله
سید محمد تقی خوانساری، شبها محترمانه به حجره من در مدرسه فیضیه می آمد و
مبحث «علت و معلول» اسفار اربعه ملاحدرا، را در نزد من قرائت میکرد؛ و
نویسنده این سطور نیز همین حکایت را از برخی افضل و مدرسان حوزه علمیه قم
به کرات شنیده ام.

شاگردان نزدیک آن حکیم و فیلسوف متفسّر جهان تشیع عبارتند از:
دانشمند متبحر و حکیم متتبّع، آقا سید جلال الدین آشتیانی و حججه الاسلام آقا

سید رضی شیرازی که بسیاری از تقریرات آن استاد حکیم و علامه را ضبط کرده و آیت الله قزوینی نیز اجازه جامعی برای ایشان در علوم عقلی و نقلی نوشت، و دیگر از شاگردان نزدیک او حجۃ الاسلام آقای محمد رضا ربانی تربیتی میباشد که از آن حکیم دارای اجازه‌ای در علوم عقلی است، و دیگر حجۃ الاسلام آقا شیخ محمد حسین اویسی ساکن قزوین میباشد، که خود از مدرسان علم عقلی است. شاگرد دیگری از نزدیکان آن مرحوم که به وکالت دادگستری اشتغال داشت، همکارم شادروان میرزا ابوالقاسم خرمشاهی است و برخی دیگران شاگردان دانشمند آن حکیم عبارتند از حجۃ الاسلام آقای سید محمد رضا کشفی نویسنده کنکاش عقل نظری، و حجج اسلام آقایان محمد رضا مهدوی کنی و برادر ایشان مهدی باقری کنی و بالاخره حجۃ الاسلام آقای حسن حسن زاده آملی مدرس دانشمند حوزه علمیة قم است و یکی دیگر از تلامذه حکیم و محقق آن علامه، دوست دانشمند، آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی استاد محترم دانشگاه تهران و صاحب مجلدات سه گانه «قواعد کلی فلسفی» است، و شاگردانی که کم و بیش از محضر درس آن حکیم علامه استفاده کرده‌اند، عبارتند از آقایان: ۱- مرحوم سید علی شاه چراغی ۲- محی الدین انواری ۳- حجۃ الاسلام شادروان سید ابوالقاسم حاج سید جوادی ۴- آقای سید احمد عمامه حاج سید جوادی ۵- حجۃ الاسلام میرزا یحیی نوری ۶- آقا سید ابوتراب ابوترابی قزوینی و دانشمند محترم حجۃ الاسلام آقای محمد امامی کاشانی ۸- حجۃ الاسلام شیخ محمد تقی شریعتمداری ۹- آقای نجم الدین اعتماد زاده ۱۰- آقای نظام الدین قمشه‌ای ۱۱- شادروان آقای میرزا احمد تالّهی پدر همسر حجۃ اسلام آقا سید محسن رفیعی ۱۲- استاد دانشمند آقای دکتر سید حسین نصر ۱۳- مرحوم حاج سید محمد مهدی تقی ۱۴- آقا شیخ هادی سلیمانی و بالاخره فرزند دانشمند آن حکیم، حضرت حجۃ الاسلام والملیعین آقا سید محسن رفیعی و بسیاری از فقهاء و صاحب‌نظران معاصر، و برخی از اکابر و مراجع علمی میباشد.

تبیه لازم: برخی از عالم نمایان مقلد و نویسنده‌گان و مصححان فروماهیه

آثار فلسفی در این زمان، به سودای کسب شهرت و جازدن خود در صفت اهل ادراک و تحصیل، در برخی از کتب و یا در نزد افرادی بی اطلاع، خویشتن را در عداد شاگردان حکیم علامه رفیعی قزوینی معرفی کرده‌اند؛ که بطور مسلم روح آن دانشمند نحریر از انتساب این افراد عامی و غیر محصل بدو درآزار است؛ برای تئه اینگونه عامیان شهرت طلب و مُنتسبان مزور، بدین دو بیت از قصيدة ردیف آینه از شادروان سید احمد ادیب پیشاوری استشهاد میکنم:

بر خود مبند گفته پیشنبیان، که از تبدیل عکس‌ها، نشود دیگر آینه سنگی زکان خویش بدست آرمیگداز بزدای آنقدر، که شود از هر آینه اجازات علامه رفیعی قزوینی: مرحوم آیة الله سید ابوالحسن اصفهانی، مرجع تقلید شیعیان جهان اجازه‌ای با کسب نظر از مرحوم آیت الله حائری یزدی برای آقا میرزا ابوالحسن قزوینی فرستادند و بعلوه مرحوم حاج شیخ محمد رضا مسجد شاهی اصفهانی به نامبرده اجازه اجتهاد و روایت داده بودند.

آن حکیم علامه، بمصدقاق: «مشک آتست که خود ببود نه آنکه عطار بگوید» بر اثر تحصیلات لازم و زحمات طاقت‌فرسای علمی و سعی عاشقانه در کسب علوم عقلی و نقلی بمرتبه اجتهاد مطلق رسیده وبالفعل دارای ملکه قدسیة استبساط فروع از اصول گردیده بود، و داشتن اجازه از مراجع دیگر و یا نداشتن آن تأثیری در مقام و مرتبه نامبرده نداشت، و بلکه در حقیقت بیشتر از شاگردان آن علامه خوددارای مرتبه‌ای از اجتهاد بودند، چه رسد بدان نابغه نحریر و دانشمند خریت که با نیل به مراتب عالیه اجتهاد در سلط و تبحر و اقتدار علمی ایشان کمترین تأملی جایز نیست، و علی الاصول باید این حقیقت را متذکر شد که اخذ اجازه اجتهاد از مراجع عصر، نه تنها چیزی بدان فقیه و حکیم یگانه نمی‌افزود، بلکه دون رتبت علمی او می‌نمود، زیرا بیشتر علمانی که از تلمذ محضر او بی نیاز نبودند، کم و بیش اجازاتی از مراجع عصر خود داشتند، و بهمین مناسبت فرستادن این اجازات برای ایشان، به بهجهت و انبساط خاطرش نمی‌افزود و بدین لحاظ نیز برخلاف برخی از مراجع علمی، به ضبط و حفظ آنها نپرداخت، تا دستخوش نسیان و فقدان گردیدند و امروزه اثری از آنها در ماترک و مسودات و کتب و اشیاء

شخصی دیگر آن حکیم بزرگوار مشهود نیفتد است.

حوالشی و آثار وسائل: یکی از علامات و آثار رشد کامل فکری و بلوغ نهایی عقلی حکیم علامه آقامیرزا ابوالحسن قزوینی، این بود که با وجود کتب درسی مهمی چونان منظومة منطق و حکمت فیلسوف بارع حاج ملاهادی سبزواری و کتابهای تحقیقی حکمی همانند اسفار اربعه صدر المتألهین شیرازی و کتب کلامی نظیر شرح تجرید و شوارق و شرح موافق و کتبی از قبیل شفا و اشارات بوعلی و شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی و قبات میرداماد و دیگر آثار ملاصدرا چون مبدأ و معاد والشواهد الرّبوبية و مشاعر و عرشیه و مواریث ارزشمند متأخران اسلامی پس از صدرالمتألهین مانند بداع الحکم آقا علی زنجوی طهرانی و دیگران، با کمال انصاف و دیانت علمی هرگز حاضر به تحریر و تدوین کتابی مستقل در کلیه مسائل اصول و فروع حکمت متعالیه نگردید، و این ویژگی و خصوصیت ما به الامتیاز آن علامه بی مثیل است نسبت به برخی لزمعاصران و حتی مقدمانش.

حق اینست که با بودن کتابی نظیر اسفار اربعه، بنا بضرب المثل: «وَكَلَّ
صَيْدٍ فِي جُوفِ الْفَرَاءِ»، اگر کسی دارای اهتمامی برتر از همت ملاصدرا و
سبزواری و آقا علی مدرس وغیره نیست، هرگز نفس خود را به ردیلت داعیه ای این
چنینی نیالاید، و جز حاشیه و تعلیقه مفید و لازم، آنهم بنحو موجز و مختصر، چیزی
بنام تألیف و تصنیف بر این کتب نیافزاید، تا هم عرض خود نبرد و هم
بر پژوهندگان آینده زحمت انتخاب کتاب درسی را نیافزاید. هنوز هم حکیم و
عارف و دانشمند کلامی و محققی پیدینیا مده است تا بتواند در جمع کلیه مشارب
حکمی و مسالک عقلی و گزینه های فکری، دست بتالیفی نه بالاتر که همانند
شرح منظومة منطق و حکمت فیلسوف کبیر حاج ملاهادی سبزواری بزند و یا به
تصنیفی جامع و کاملتر از کتاب اسفار اربعه ملاصدرا توفيق یابد. گویی شاعر
تازی زبان هم در این معنی سروده است:

إِذَا غَدَّ الْمَكَارُمُ كُنْتَ مِنْهَا بِمَنْزَلَةِ الْجِبَالِ مِنَ الْوَهَادِ

فَانْ ذُكْرِ الْأَكَارِمِ كَنْتَ نَاراً مُضَرِّمَةً، فَكَانُوا كَالرُّمَادِ
 بنابر همین انگیزه بود که دانشمندی بلند مرتبه و حکمیی دانا دل و پربنوغ
 و منصف، همانند آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در طول مدت عمر نسبه طولانی و
 پربرکت خود، هرگز سودای تألیف و تصنیفی از ایندست را درسویدای دل و دماغ
 نپروراند و کلیه نظریات فلسفی و حکمی خوبیش را بصورت حاشیه و تعلیقه بر
 حواشی متون کتب عقلی، آنهم خیلی مختصر و موجز با خطی خوش و عباراتی
 سهل التناول بر جای گذاشت، و حقاً چنین کنند بزرگان چوکرد باید کار، و به قول
 حکیم نظامی قهستانی:

لاف از سخن چوکردوان زد آن خشت بود، که پُرتوان زد
 بیشتر حواشی آیه الله رفیعی قزوینی بر کتبی چون منظمه و اسفار و شوارق
 و حکمة الاشراق و شفا و اشارات و مشاعر و عرشیه و گوهر مراد لاهیجی و اسرار
 الحکم و شرح اسماء سبزواری و مفاتیح الغیب و اسرار الآیات ملاصدرا و مقدمه
 فصوص الحکم قیصری و شرح اصول کافی و قبسات، از چند سطرو یا حداکثر از
 صفحه و نیمی تجاوز نمیکند، لیکن این تعلیقات و حواشی در عین وجازت،
 دارای عمق و دقیقت نظر و لطافت بی همانندی است، و بقول لسان الغیب شیرازی:
 بسیا و حال اهل درد بشنو به لفظ اندک و معنی بسیار
 شادروان علامه رفیعی، حکیم پرمایه و محقق علی التحقیق، دارای
 رسائل و مقالات بسیاری است که همگی از همان اوصاف ایجاز در لفظ و تراکم
 در معنی و مضمون، برخوردار میباشد.

علاوه بر حواشی و تعلیقات نامبرده بر کتب یاد شده بالا، رسائل و
 مقالات آن حکیم بی بدیل عبارتند از:

- ۱- شرح دعای سحر ۲- رسالت معراج ۳- رسالت در رجعت ۴- مقاله اسفار اربعه ۵- مقاله در بیان قوّة مولده ۶- مقاله در تخلیه و تجلیه و تحلیه ۷- مقاله در حرکت جوهریه ۸- مقاله در اتحاد عاقل و معقول به فارسی ۹- مقاله دیگر در اتحاد عاقل و معقول به عربی ۱۰- رسالت در وحدت وجود ۱۱- رسالت در حقیقت عقل ۱۲- مقاله در حدوث دهری ۱۳- مقاله در شب قدر ۱۴- سخن در

معاد ۱۵ – مقاله در وجود رابطی ۱۶ – مقاله در تفسیری بر دو آیه از سوره یونس
 ۱۷ – مقاله در تشریح اجزاء حملیه و اجزاء حدیه ۱۸ – مقاله در قضایای ضروریه ازلیه ۱۹ – مقاله در اراده و مشیت ۲۰ – مقاله در مسح رأس و موضوع از حیث عقلی، و نیز آن حکیم بی بدیل در نظر داشته است که تأثیفی جامع درباره تحقیقات حکمی و تأسیسات قواعد عقلی مخصوص بصدر المتألهین شیرازی – قدس لطیفه – در نگارش آرد، لیکن توفیق رفیق او نشده و این مهم برآورده نگردیده است؛ چنانکه در صفحه اول کتاب اسرار الآیات طبع سنگی ملکی خود نوشته است: «وفي نیتی ان ساعدنی التوفیق الالهی، ان اؤلف کتاباً وجیزاً واورد فيه ما اختص تحقیقه و تأسیسه فی المعارف الحکمیة، بصدر الحکماء و المتألهین عظم الله قدره، و احْقَق ما افاده غایة التحقیق و اوضحه نهاية التوضیح، ليكون فرة عین للالویاء المحبین، وشهاباً راصداً للاعداء والمنافقین، واسمیه...»

اختصاصات فکری واستقلال فلسفی: چنانکه شأن حکیم، استقلال رأی واستدلال در مباحث و نظریات و محکم کردن مبانی اندیشه و معتقد بنای فکری و عقیدتی است، و نقل و تقلید را در ذهن و نفس فیلسوف راهی نیست؛ بنابراین عظمت روح و تعالی تفکر عقلی در شواهد معانی و مضایق کلام، از مختصات هر حکیم و مستکلم و هر دانشمند و محققی است. آیت الله علامه رفیعی، کلیه متون عقلی و فلسفی و حکمی و کلامی و عرفانی را با دقیقی زاید الوصف سطراً بعد سطر و ورقاً بعد ورق، متنًا و حاشیة، اولاً و آخرًا، آنهم در کمال تدقیق و غایت تأمل و تحقیق مطالعه کرده و به تاریخ پود و جزء و کل و نص و ظهور و ظاهر و باطن مباحث و مطالب و مسائل حکمی و کلامی نائل گردیده است. خواننده گرامی، اگر توفیقت رفیق باشد و به عین کتب ملکی آن دانشمند پیگانه دسترسی یابی، و با صبر و حوصله وافر، به تحقیق و تأمل و تدقیق در حواشی و تعلیقات آن شادر وان – اعلی الله مقامه الشریف – بپردازی، آنگاه این سخن حقیر را بسمع رضا و بگوش جان می شوی، که هیچیک از معاصران و برخی از متأخران نیز هرگز زحمت این همه دقت نظر و مطالعه و تفکر در علوم عقلی را،

آنهم در آن حواشی بسیار ریز و پرنقش و نگار و گاهی بدخظ و ناخوانا برخویش هموار نکرده‌اند، و بنا بضرب المثل معروف: رخش باید، تاتن رستم کشد. شنگفت اینکه برخی از کتب علوم فلسفی که در حیات آن حکیم به طبع نرسیده بود و یا پس از طبع در ایران یافت نمی‌گردید، نسخه خطی آنرا پیدا کرده و یا از کسی به امانت گرفته و از روی آن دست نویسی نموده است، و این کارتنهای از عاشق علم و معارف الهی سرمی زند و نه از هیچکس دیگر، چنانکه کتاب «شرح هیاکل التور» موسوم به: «شواکل الحور» تألیف علامه جلال الدین دوانی را از کسی به امانت گرفته و از روی آن بدست نویس، نسخه‌ای فراهم کرده است، و پس از مطالعه حواشی قابل توجهی بدان نوشته است. آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در هیچ مسئله‌ای از مسائل فکری و عقیدتی مقلد حکماء سلف و گوش بر کلام متأخران نبوده و در هر مبحث و زمینه‌ای از اعتقادیات و فروع مسائل فلسفی، بنحوی مبدعانه و متکبرانه دست به تتبیع و تحقیق زده است و از عظمت اندیشه و بکارت معانی و بطون موضوعات حکمی پرده برداشته و در خلوات‌سرای فلسفه و حکماء و عرفان راه یافته و محروم حریم و پرده‌دار سرپرده آنان شده است.

مجموعه تعلیقات و حواشی ایشان از حیث محتوی^۱ یا مبنی بر تأیید و توضیح لفظ و عبارات حکماء و متكلمان و فلاسفه است، و یا مبنی بر رد و اعتراض و انکار، و به صورت هرگز خالی از دلیل و برهان نمی‌باشند.

اینک به نقل و تحقیق در نظریات حکمی و علمی و عقلی این حکیم دانا دل پرداخته می‌آید و بقدر وسع و حوصله این مقدمه، به آوردن عقاید فلسفی و اعتقادی این نحریر کبیر مبادرت می‌شود:

۱- مسئله اتحاد عاقل و معقول: از پیش باید دانست که شیخ الرئيس ابوعلی بن سیناء، مسئله اتحاد عاقل و معقول را باید انکار گرفته و عقیده بدان را مورد سخریه قرار داده است، چنانکه به سخن «فرفوریوس» حکیم صوری که پیرو مکتب مشاء بود، در فصل دهم از نعط هفتم کتاب خود موسوم به «الاشارات والتنبيهات» خرده گرفته، فرماید: «کان لهم رجل يُعرف بـ [فرفوریوس] عمل

فی العقل والمعقولات كتاباً، يشتمى عليه المشائون، وهو حشف كله» يعني: در
قائلان به اتحاد عقل و عاقل و معقول، شخصی بود بنام فرفوریوس، او در عقل و
المعقولات کتابی پرداخت که حکماء مشاء بر او سایش کردند و حال اینکه
کتاب مزبور همانند پست تربیت خرمای خشک و فاسد، حشف و بی مایه بود. آنگاه
بدنیال این عبارت فرماید: پیروان مشاء به نفس خود آگاهند که چیزی از آنرا
نمی فهمند و نیز خود فرفوریوس هم از آنچه نوشته چیزی نمی فهمید، و در زمان او
یکی از حکماء بر کتاب فرفوریوس خردگیری، کرده و به نقض نظریات او
پرداخت، لیکن فرفوریوس با شخص خردگیر در مقام معارضه و دفع ایراد برآمد و
سخنانی در توجیه نظریه ابداعی خود گفت که از سخنان نخستین وی بی پایه تر
بود.

ولی همزمان با بوعلی، ابویحان بیرونی در کتاب «فی تحقیق مالله‌نہد»
با جمله: «ویتحد العاقل والعقل والمعقول ويصیر واحداً» به تأیید فرفوریوس
پرداخته است. از عرفای بزرگ، شیخ کبیر صدرالذین قونوی در کتاب «نصوص» به
اتحاد علم و عالم و معلوم توجه داشته و سنایی و مولانا نیز در جهت تأیید آن
اشعاری سروده‌اند، تا نوبت به صدر حکماء جهان ملا‌صدرامیرسد و نامبرده در
کتاب اسفار اربعه و کتاب مشاعره آوردن براهین آن و بویژه از طریق برهان
تضایيف و تکافوه دو امر متضایيف در قوه و فعل به اثبات اتحاد عاقل و معقول
پرداخت؛ سپس فیلسوف کبیر حکیم سبزواری در دو مورد از کتاب شرح منظمه یکی
در مبحث وجود ذهنی و دیگری در مبحث علم حق تعالیٰ بذات خود با قبول اتحاد
ایندو، برهان تضایيف را دلیل بر اتحاد ایندو نداناست، زیرا معتقد بود که تکافوه در
آن مرتبه که از احکام تضایيف است، زیادتر از تحقق یکی از دو امر متضایيف با
حضور دیگری را اقتضا نمی‌کند، اگرچه این معیت دو امر متضایيف بنه موقارنت
بوده و تقدیم و تأثیری هم در دو امر مزبور نباید و به وجه تکافوه تنها معیت ایندو امر
را اثبات می‌کند و نه اتحاد آنها را، چنانکه فرماید: «والتكافؤ لا يستدعي إلا ثبوت
المعية في المترتبة بين طرفی كلّ منها، لاتحادهما وجوداً وحيثةً، والا اجتمع
المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة».

آنگاه فیلسوف متاله آقامیرزا ابوالحسن قزوینی درجهت انتصار صدر فلاسفه جهان— ملاصدرا— برخاسته و در رد سبزواری و تأیید استدلال صدر السنایلیهین در دو مقاله مستقلی که در این خصوص— به فارسی و عربی— نوشته فرماید: «خیلی از دانایان مثل شیخ الرئیس ابن سینا نیز از درک آن قصور داشته... و از متأخران حکیم سبزواری با اینکه بارع در فن است، در فهم آن و تمامیت برهان بر آن، اضطراب در کلمات خود نمودار کرده» سپس در مقام عرض نظریه خود گوید: صور حقایق خارجی که در عالم نفس حاضرند معمول بالذات نامیده میشوند. این صور علمی نفس، مجرّد بوده و از سنخ خود نفس میباشد و وجود آنها عین ارتباط و اتصال به جوهر نفس بوده و هرگز اضافه و اتصال آنها به نفس از وجودشان زائل نمیگردد و اگر این اضافه و ربط از بین برود، هماندم وجود واقعی آنها هم نابود و باطل گردیده است.

آنگاه باید دانست که اتحاد عاقل و معقول نه از سنخ اتحاد معانی و مفاهیم مختلف در هستی است، مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع و نه از قبیل اتحاد دو چیز هم عرض خواهد بود، چون اتحاد آب و آتش که محال است، و باقی نمی ماند جز قسم سوم که همان اتحاد دو امری باشد که در طول یکدیگر واقعند، بدین تعبیر که یکی از آنها در وجود ناقص، و دیگری صورت کمالی آن وجود ناقص است که بوسیله آن از قوه به فعل خارج میشود، همانند دانا گردیدن نادان و جوان شدن کودک و هرچه که به معنی استكمال و ارتقاء باشد و اتحاد عاقل و معقول از همین قسم است.

به علاوه، چون عاقل و معقول دو امر متضایفند و امور متضایف از حیث قوه و فعل بودن متكاففة یا برابرند؛ پس تصور معنی عاقل و معقول هم در ذهن آدمی در یک مرتبه خواهد بود؛ بنابراین هرگاه عاقل بالفعل باشد، معقول هم بالفعل خواهد بود و برعکس، زیرا تضایف برابری دو طرف اضافه را اقضاء میکند.

پس هرگاه نفس آدمی، صورت معقول یا علمی را در مقام تعقل حقیقتی حاصل کند، بدون تردید آن صورت علمی معقول بالفعل بوده و عاقل آنهم بالفعل خواهد بود. حال اگر صورت علمی یا معقول، عرض و بالقوه باشد، و در عین عرض

بودن، آنرا سبب عاقل بالفعل بودن نفس بدانیم، و استكمال نفس را به همین جهت انگاریم، این اشکال پدید می‌آید که چگونه عرض موجب فعلیت و کمال جوهر نفس خواهد گردید؟!، زیرا عرض آنگاه عارض بر جوهر یا معروض خود می‌شود که ذات جوهر در جوهر بودن خود کامل و تمام باشد و امکان ندارد که عرض سبب کمال و فعلیت جوهر گردد؛ و در نتیجه عاقل بالقوله خواهد ماند، در صورتیکه معقول آن بالفعل است و این ممتنع عقلی میباشد، بدین دلیل که ممکن نیست یکطرف اضافه از قوه به فعل گراییده باشد و طرف دیگر بحالت قوه و نقص باقی بماند؛ بنابراین باید صورت علمی یا معقول بالفعل را، موجب کمال جوهریت عقلی نفس دانسته و نفس را به همین صورت فعلی و کمالی، عاقل بالفعل شماریم و در حقیقت باید همین صورت معقول بالفعل را چشم بینش و بصیرت نفس بدانیم و درست در همین جاست که عاقل عین معقول و عقل و تعلق بوده، و به تعبیر دیگر صورت علمی یا معقول بالذات، در عین معقول بودن، هم چشم بصیرت نفس و هم حیثیت نوری ادراک میباشد، و در نتیجه ادراک و مدرک و ادراک شده یکی بوده و این سخن چیزی جز همان اتحاد عقل و عاقل و معقول نیست.

باری، چون عاقل و معقول هردو مجرد و در واقع از سخن نور معنوی هستند، آنگاه که بیکدیگر برستند، همانند دو نور حسی متحده گردیده و امتیاز آنها از بین می‌رود و بهمین دلیل برهان تضاییف و تکافنه ملاصدرا در اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول به نظر این حکیم جامع و حبر ورع از هرگونه خلل خالی است.

تذکری بر اهل فن: مراد از اینکه عاقل و معقول بالذات دو نور معنویند که همانند دو نور حسی بیکدیگر متحده میشوند، بنابر مستفاد از نظریه مبدع اولین آن صدر حکماء جهان— ملاصدرا اینست که: در نفس انسان بگاه توجه و ادراک معقول بالعرض یا صورت جسمانی، نوری بوجود می‌آید که این نور قائم بنفس بوده و قیام آن بنفس، قیام عنہ یا قیام صدوری است؛ و همین نور ایجاد شده، عین معقول بالذات میباشد و دخالت صور جسمی یا معقول بالعرض در ایجاد آن صورت عقلی، همانند دخالت علل معدته در ایجاد معلوم بوده و تأثیری بیش از این ندارد. اما خود نفس که جوهری است مجرد در ذات و مادی در فعل، مصدر

ایجاد صور علمی و عقلی بوده؛ ولی فیاضِ حقیقی صور مزبور به نفس، عقل فعال است که طبق عقیده ملاصدرا، اگر نفس انسانی متصل و متحد با عقل فعال نباشد؛ قادر بر خلق و ایجاد صور عقلی بالذات از خود نبوده و عمل ادراک علمی و عقلی تحقق نمی‌یابد. بنابراین، یکی از دو نور معنوی، نور افاضه عقل فعال وربط و اتحاد ذاتی آن با نفس است که مفیض حقیقی بوده و به تجرد تمام خود موجب صدور صور عقلی از حاق نفس آدمی است؛ و دیگری همین صورت نوری صادر از نفس است که به وساطت و إعداد صورت خارجی جسم و معقول بالعرض بوجود می‌آید، و چون هردو از حیث فعلیت و تمامیت برابر و همانندند و این معنی رامی توان از تضاییف و تکافوٰدو امر متضاییف استفاده کرد، لذا همانند دو نور حتی باهم متحد گردیده و بقول حکیم متفکر قزوینی، همین صورت معقول بالفعل چشم بینش و بصیرت نفس می‌باشد و اتحاد عاقل بالفعل با معقول همرتباً خود تحقق می‌یابد. در نتیجه آنچه در میان برخی از حکماء در مسئله اتحاد عاقل و معقول شایع است که: ادراک عقلی به تجرید صورت اشیاء از ماده و سایر ضمائمه و عوارض آن بنحو تمام از صفع نفس بوده و خلاقیت و افاضه صور بعلت اتحاد نفس مدرک با عقل فعال نمی‌باشد، نفس بالقوه چگونه میتواند صورت علمی و عقلی بالفعلی را تحصیل کند و اتحاد ایندو با توجه به عدم برابری در قوه و فعل چگونه تحقق می‌یابد؟، و با کمال نفسی که خود تاریک و غسق و ظلمانی است، چگونه و با چه فیضی قادر به ایجاد صور نورانی مجرد، بواسطه معدات یا صور و عوارض و ضمائمه اجسام مورد ادراک بالعرض میگردد؟، ولازم یادآوری است که اتحاد عاقل و معقول چیزی جز اتحاد نور معنوی عقل فعال با نور وجودی صور معقول بالذات؛ که در صفع نفس به انگیزه و علت عقل فعال از قوه به فعل میرسد؛ و خود همین صورت معقوله چشم بصیرت نفس میگردد، نخواهد بود و هراندازه که اتصال نفس مدرک با عقل فعال محکمتر و بیشتر باشد، نور صور معقوله شدیدتر بوده و پیوند ذاتی ایندو افزون و تمامتر است؛ و گرنه نفس در مرتبه بالقوه هرگز قدرت ایجاد صور نوری معقول بالذات و بالفعل را نخواهد داشت، و میتوان

نسبت ایندو نور را بهم دیگر، به نسبت میان صورت جسم و ماده یا هیولای آن تمثیل کرد؛ زیرا به همانگونه که صورت عبارت از مرتبه کمال جسم و فعلیت و خروج از حالت ابهام است، نور افاضه شده از عقل فعال هم، موجب صدور صور از نفس بالقوه بوده، و بهمان نحوی که اتحاد صورت و هیولی، عینی است و نه انضمامی؛ اتحاد نور معنوی و فاعلی نفس، که از عقل فعال بر آن افاضه میشود، با نور وجودی صور معقول بالفعل نیز عینی بوده؛ و بدآن سان که صورت بالفعل و هیولی بالقوه است، نور عقل فعال هم بالفعل و نور صور معقوله هم نسبت بدفاعل و علت خود بالقوه میباشد و ایندو از حیث وجود و کمالات وجودی در طول یکدیگر واقعند و نور عقل فعال فی الحقيقة صورت کمالی وجودات صادر از نفس میباشد.

الهام نوری: از اصل علیت و قاعدة تضایف میتوان در اتحاد عاقل و معقول استفاده کرد، و این برهان با تقریر ذیل از الهامات علمی و عقلی است که حضرت فیاض و ملهم بالصواب، به این حقیر الهام کرده است و پیش از این، آنرا در کتاب رساله ای نخوانده و از گوینده ای نشنیده ام، و اگر کسی برهان مزبور را با همین تقریر یا تقریری نزدیک بدان در کتابی ملاحظه کرده است، استدعا دارم مرا از وجود آن آگاه کند، تا به رعایت حق قدم، فضیلت او را بر خود واجب دانم.

برهان مزبور بدین تقریر است که عاقل و معقول ذاتی را نوری بدانیم که هردو در مرتبه حقیقت نوزیت واحد بوده، لیکن با ملاحظه مرتبه تقدم آنرا عاقل و بالحاظ مرتبه تأخیر آنرا معقول بالذات نامیم؛ بدیهی است ایندو نور از حیث طولی واحدند و دوگانگی آنها نه در معنی حقیقت دوگانگی است، حاشا و کلا؛ زیرا یک حقیقت وجودی در مرتبه عالی عاقل است و در مرتبه دانی معقول بالذات و ایندو هرگز در عرض هم دیگر قرار نمی گیرند. حال اگر نور یا وجود عاقل را در مرتبه علت ملاحظه کنیم، این علت از حیث علیت تمام نیست مگر به وجود معلول خود؛ که همان معقول بالذات باشد؛ و چون علت بدون معلول، یا عاقل بدون معقول در مرتبه خود ناقص و زاتنم است، لذا برای تمامیت وجود— و یا کمالات وجودی خود— معقول یا معلول را می طلبد، و در اینصورت اگر وجود معقول یا معلول نباشد؛

علت یا عاقل، تمامیت و کمال خود را از کجا تحصیل کند؟؛ اگر از علت خود بخواهد که علت او همانرا که استحقاق داشته بدو عطا کرده است. و ایجاب او با همین خصیصه ذاتی است؛ پس باید معلوم و معقولی متصور باشد، تا عاقل و علت در علیت و عاقلیت خود تمام گردد، و چون تمامیت ذات عاقل و علت به معقول و معلوم خود باشد؛ پس معلوم و معقول، علیت وجود علت و عاقل بوده، و کمال و تمامیت عاقل و علت در عاقلیت و علیت به وجود معلوم و معقول خواهد بود؛ والآن فقد الهمت بهذا وان هدا البرهان من برهان ربی.

۲- مسئله معاد؛ باید دانست که مستشرعن و متکلمان اسلامی، معاد را جسمانی دانسته، عقیده دارند که در روز رستاخیز و قیامت کبری روح آدمی برای اخذ نتیجه اعمال و افعال و اعتقادات خود در دار دنیا، به همین بدن جسمانی عنصری حین الموت تعلق می گیرد و به ثواب یا عقاب کردار و پندار و گفتار خود در زندگی دنیوی میرسد، و برای اثبات معاد جسمانی عنصری، گویند که بدن انسان پس از موت در خاک پوسیده و متلاشی و بالاخره اجزاء ترابی آن پراکنده می شود، ولی اجزاء مادی اصلی آن باقی می ماند و همانند نقطه راسمه، کلیه اجزاء پراکنده بدن دنیوی در حال مرگ، از اینجا و آنجا فراهم آمده و بدن جسمانی اخروی او را به فرمان خداوند عزوجل می سازند و روح او بهمان بدن تعلق گرفته به ثواب اعمال و نیات خیر و یا بد عقاب کردار و پندار شرآمیز خود میرسد و با همین بدن هم بجهنم یا به بهشت میرود. این قول، اگرچه مؤید بظواهر آیات و احادیث و اخبار وارد می باشد، لیکن از حیث بحث حکمی و عقلی، تحمل و توان تجزیه و تحلیل را ندارد، و بهترین اشکالی که میتوان بدان وارد دانست، اینست که اگر بدن اخروی، عین همین بدن مادی دنیوی باشد، نمیتوان از لوازم آن بدور ماند، و یکی از آن لوازم تحریز رزمان و مکان است که در آخرت برای اینندو راهی نیست و در نتیجه اگر بدن مادی دنیا، در آخرت هم با همین کیفیت پیدا شود، در واقع آخرت دنبال زندگی دنیا و متصل بدان خواهد بود و باید برخلاف مفاد بسیاری از آیات و احادیث و اخبار، آخرت را جای بدن مادی دنیوی دانست؛ در حالیکه دار آخرت از ماده و عنصر متری بوده و ماده و لوازم آنرا جایی در آخرت که دار تجرد

کامل و تمام است نخواهد بود، زیرا آخرت باطن دنیاست.
 بنابراین اشکال و ایرادات دیگری که از ذکر آنها در این و جیزه خودداری
 میشود، دانشمندان و حکماء اسلامی و صاحبان ملل و نحل مختلف که به زندگی
 روح پس از خراب شدن بدن و معاد در قیامت کبری معتقدند، هریک به ایجاد راه
 حلی برای تصحیح معاد جسمانی دست زدند؛ از جمله متفکر و مبدعترین آنان
 ملاصدرا شیرازی است که در حکمت متعالیه، بر همگان فائق و در ابتکار
 راه حل‌های فلسفی دستی قوی داشت.
 این فیلسوف متأله می‌گوید که شیئ بودن هر چیزی به صورت آن است و نه
 به ماده‌اش.

ودر مثل آدمی یا سریریا اسب، به صورت آدمی و سریری و اسب بودن
 است و نه به پوست و گوشت و چوب آن. زیرا گوشت و پوست و استخوان آدمی،
 در هر حیوان دیگر نیز وجود دارد ولی آن حیوان آدمی نیست؛ چنانکه چوب در میز و
 صندلی و درب هم وجود دارد، اما کسی بدين لحاظ به آنها سریر نمی‌گوید.
 پس، شیئت هر چیزی به صورت آن چیز است و نه به ماده آن.

در نتیجه صورت کمالی بدن آدمی، به ماده فاسد و رميم آن نیست، تادر
 تصحیح مسئلله معاد بدن، اعتقاد به برگشتن روح به همین بدن مادی دنیوی حاجت
 افتاد. روح، طبق قول ملاصدرا با جدا شدن از بدن مادی، به همین صورت کمالی و
 دارای فعلیت بدن مادی، تعلق می‌گیرد در حالیکه ماده ترابی آن پراکنده شده و
 نیازی به فراهم آمدن آن برای معاد روح نیست.

پس روح آدمی به بدن جسمانی اخروی تعلق می‌گیرد، لیکن این بدن
 جسمانی حاجتی به ماده ندارد و بدين جهت، نفس انسانی پس از مفارقت کامل از
 بدن مادی، همیشه در خیال بدن دنیوی است و چون دارای خلاقیت است، بدنی
 همانند بدن دنیوی از خود اختراع میکند و این اختراع به صرف خیال بدن دنیوی
 پدید می‌آید و نفس در چنین بدنی که از ماده دنیوی بدور است در قیامت کبری
 عود کرده و به نتیجه اعمال و نیات خود در داردنی خواهد رسید و ورود او به بهشت
 یا در جهنم نیز با همین بدن مقداری اخروی و غیر مادی است؛ زیرا آخرت دار

تجزد تمام و کامل است و ماده را بهر تعییر در آن راهی نیست، ملاصدرا این نظریه را علاوه بر جلد چهارم اسفار چاپ قدیم در سایر کتب خود نیز آورده است. شادروان آقا میرزا ابوالحسن رفیعی، در تصحیح معاد جسمانی با بدن دنیوی؛ معتقد به نظریه صدر اعظم حکماء ملاصدرا نبوده و تقریباً در این مسئله دارای نظریه‌ای نزدیک به نظریه حکیم مؤسسه مرحوم آقا علی مدرس میباشد، و آقا علی مدرس نیز در نظریه خود، به نظریه میرغیاث الدین منصور فرزند فیلسوف معروف صدرالدین دشتکی شیرازی توجه دارد؛ بنابراین اشکالی که به میر غیاث الدین منصور وارد است، به آقا علی مدرس هم وارد میباشد، لیکن اشکال مذبور به نظریه حکیم محقق سید الحکماء المعاصرین، آقا میرزا ابوالحسن قزوینی شدیدالورود نیست.

آقا علی حکیم عقیده داشت که بدن مقبور پس از بوار و تجزیه عناصر آن، براساس حرکت جوهری دائماً در استکمال و ارتقاء بوده و علی الدوام به سوی نفس و روح خود متحرک است، تا سرانجام به مرتبه ای میرسد که مستعد قبول نفس خود گردیده و نفس نیز، بدون تجافی و تنزل از مقام تجزد تمام خویش، به بدن متصل میشود و در نتیجه با همین بدن دنیوی محشور شده و به ثواب و عقاب خود در قیامت کبری میرسد.

اما حکیم محقق آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در رساله فارسی خود، که در همین مجموعه چاپ گردیده است، پس از نقل مشارب و مسانک مختلف در مسئله معاد به نقل نظریه مختار خود پرداخته، گوید: روح پس از مفارقت از بدن به بدن بزرخی (مثالی) تعلق گرفته و ماده عنصری و دنیوی بدن، پس از ظی مراتب کمال و ارتقاء به حدی میرسد که لیاقت ساختمان بدن اخروی را دارا شده و در حقیقت روح با همان بدن مثالی و بزرخی به بدن اخروی که نتیجه حرکت جوهری و ارتقاء اجزاء بدن دنیوی است، تعلق می‌گیرد و اشکال یک روح و دو بدن— یکی بدن مثالی بزرخی، و دیگری بدن مترقی اخروی— پدید نمی‌آید، زیرا ایندو بدن در طول یکدیگرند و نه در عرض هم تا اشکال وارد باشد، و بالاخره این بدن بزرخی مطابق با ملکات و کمالات و اخلاق و صفات روح بوده و بدن

حاکی دنیوی هم، مطابق با هئیت و شکل بدن مثالی برزخی میباشد. این نظریه، اگرچه تکامل یافته نظریات غیاث‌الدین منصور دشتکی و آقا علی مدرس تهرانی است، و با اعتقادات شرعی و مفاد آیات و احادیث و اخبار معاد مطابقت دارد؛ از حیث عقلی و حکمی کمتر از دو نظریه پیشین مورد خدشه و صدمه ورود اشکالات است، و بهر حال تاکنون کسی از فلاسفه و حکماء گذشته و حال، موقع به طرح پیشنهاد نظریه‌ای جامع و کامل نشده؛ که هم با قواعد عقلی و حکمی سازوار افتاد و هم بروفق شریعت حقه باشد.

این فقیر نظریه صدرالمتألهین را با دقّتی که در پیرامون آن نموده و با مشارب دیگر تطبیق کرده‌ام، مغایر با هیچیک از آیات و احادیث و اخبار نیافتنم، زیرا از ظواهر آیات معاد، لزوم مادی بودن بدن اخروی مستفاد نیست، اگرچه صورت جسمی آن غیرقابل انکار است و جسم بودن هم تنها به ماده نمیباشد، و صورت کمالی و دارای فعلیت جسم دنیوی هم، بدن شمرده میشود و عود روح در آن با آیات الهی مغایرتی ندارد.

۳- مسئله رجعت: عارف بصیر و محقق خبیر، حاج شیخ محمد علی شاه‌آبادی، در کتاب: «الایمان والرجعة» ظهور ارواح مفارقه از بدن مادی را، که در واقع همین رجعت یا برگشتن به داردنیاست، به بدن‌های برزخی میداند و نه ابدان ملکی و مادی دنیوی، ولی در این معنی قائل به تفصیل شده عقیده دارد که ارواح قوی به سبب اقتدار بر تکائف بدن برزخی واستمداد و استزاده از هوا واثیر که از آنها به «دابة الأرض» تعبیر کرده است، رجعت می‌کنند و مواردی را مثال می‌آورد، مانند اظهار داشتن حضرت علی علیه السلام جسد برزخی خود را به فرزندانش حسن و حسین (علیهمما السلام) در حالیکه پایه‌های جلوتابوت خویش را که بدن مادی و ملکی او در آن قرار داشت، بردوش خود می‌کشید و نیز اظهار داشتن شاه ولایت بدن برزخی حضرت رسول ص را بر ابوبکر در مسجد قبا، در حالیکه بدن مادی شریفش در مدینه مقبور بود و غیره؛ چنانکه گاهی هم روح به اعلان صورت در عالم ملک و شهادت اراده میکند و یا مشیت روح قوی به

اظهار دستی تعلق میگیرد که با چشم مادی آنرا می بیند و چنانکه جبر نیل به صورت دحیه کلی در مقام فرستادن آیات قرآن بر پیامبر تمثیل یافت و در واقع از مواد عالم ملک برای ساختمان بدن مادی قابل رویت به چشم سرو حواس مقید است مداد نمود. لیکن چون اشقياء و کفار و فاسقان و یا ارواح ناتوان مؤمنان، قادر بر ظهور و رجعت برزخی نیستند؛ بنابراین با استمداد از ارواح اولیاء در عالم ملک و شهادت ظاهر میگردند و از این معنی به «وزع و تقیید و حبس» تعبیر کرده اند.

اما علامه و حکیم قزوینی را در خصوص رجعت نظریه ای است، بدين معنی که روح را با بدن عنصری علاقه و ربطی تمام است و بهمین دلیل با بقای نفس، علاقه و ربط مزبور باقی مانده و هرگز زائل نمیشود؛ لذا هرگاه نفس به بدن دنیوی خود توجه تام و کاملی داشته باشد؛ زندگی جدید بدن مادی در داردنسی از طریق براهین عقلی، امری محال نیست و بعلاوه در نظام عالم کبیر، هر موجودی باید بتواند با بروز دادن خاصیت و اثر خویش به کمال طبیعی خود نائل گردد و اگر مانعی در راه استكمال او بر حسب نظام عالم پیش آید، چون قسر و منع، دائم و اکثری نمیباشد؛ بنابراین، آن موجود باید بتواند با رفع قسر و مانع، پس از مرگ بدارد نیابر گردد و در این عالم مادی به کمال خود برسد، و سپس فوت کند و ارواح و نفوس ناطقه حضرت رسول ص و حضرات ائمه ع به بدنهاي مادی، با توجه به قاهریت سخن روحانی برجسمانی ممکن بوده و روح و نفس قوی آنان قادر به بازگشت به بدنهاي عنصری خود در داردنسی می باشند و براساس مصالح حکیمانه حق تعالی در عرصه نظام طبیعی، باید دوره و زمانی پدید آید که نقوس کلی الهی که معلمان مدرسه دنیا در مقام تعلیم عمومند، به بدنهاي خود توجه کرده و خود را در جامعه بشري دوباره نمایان کنند و به تهذیب و تعلیم همه نفوس انسانی همت گمارند؛ تا هر کسی به مرتبه کمال و تمام فعلیت خود نائل آمده و معنی: «کنت کنزاً مخفیاً» و «الصورة الانسانية اكبر حجج الله على خلقه» چهره خود را از پرده خفا بنماید و اگر چنین عصر و دوری پدیدار نشود؛ قرار دادن قوه عالي تعليمات عمومی و تهذیب نفوس بشري درنهاد روح مبارک حضرت رسول و حضرات ائمه عليهم السلام از جانب حق تعالی، معاذ الله کاري لغوه باطل خواهد بود و حضرت

حق از امور لغو و باطل متری میباشد.

چنانکه مشهود افتاد حکیم عارف مرحوم شاه آبادی، چگونگی بازگشت را به سبب اقتدار ارواح قوی اولیاء بر تکائی بدن برزخی میداند و رجعت به ابدان عنصری را با استمداد و استزاده از هوا و اثیر ممکن می‌شمارد و در مورد ارواح ضعیف و نفوس کفار و اشقياء، قائل به استمداد ارواح آنان از نفوس قدسی اولیاء الله در بازگشت به ابدان عنصری خود شده است و گرنه در خصوص رجعت با بدن مثالی برزخی و باهیات و شکل متناسب، استمدادی لازم نیست.

اما آقامیرزا ابوالحسن قزوینی، در پاسخ از شبهه اول منکران گوید که در عصر رجعت، گرفتاری و احتباس و مضائق عالم طبع موجود نیست؛ بلکه در آن عصر طبایع وقوی و مشاعر نازل به نحو عموم تابع حکم روح بوده و از سیر روح کلی اولیاء و نفوس قدسی الهی پیروی می‌کنند و از طرفی هم روح امام در دوره رجعت آزاد بود، و آن طائر قدسی با کمال همت در پرواز میباشد و گرفتار منع و قسری نیست و در واقع زمان رجعت، عبارت از تتمه وجود امام است در نظام طبیعی و این حد از کمال و فعلیت او مرهون به عصر رجعت میباشد ولذا احکام و اوضاع آن زمان با عصر قبل از رجعت مخالفت دارد و حتی اوضاع و حرکات فلکی آن عصر نیز غیر از اوضاع و حرکات سماوی قبل است و بهمین جهت، زمان آنهم با زمان پیش از رجعت مغایرت کلی دارد و بدین سبب قوانین عالم ماده هم با قوانین قبلی آن متفاوت است و در نتیجه اشکالات ناشی از این موضوع مرتفع میباشد و نیز ایراد بازگشت عالی به دانی و فعلیت و کمال به قوه و نقص پدید نخواهد آمد، زیرا بواسطه قوت وجود وسعة عرصه هويت، نفس امام میتواند همه عالم و حضرات را جمع کند و با اينکه بالذات روى در عالم غيب دارد؛ به عالم طبع هم توجه نماید و اين معنی، همان اشراق روح یا اضافه اشراقی نفس به بدن مادی خود میباشد و رجعت نفس کامل به نشه حق و دنيا از قبیل تمثیل روح القدس در لباس بشریت است، که به وقوع پیوسته و امتناع عقلی و عملی ندارد.

۴- مسئله معراج: در اينکه معراج حضرت ختمی مرتبت ص جسمانی یا

روحانی و یا هر دو با هم بوده است، در میان اهل اسلام اختلاف است، لیکن همه فرقه های مسلمانان آنرا به روحه از ضروریات دانسته اند.

حقیقت اینست که طبق نصّ آیه شریفه از سوره «سبحان الذی اسری
بعده لیلًا الغ» معراج هم جسمانی بوده و هم روحانی، زیرا «عبد» عبارت از
مجموع هوتیت مبارک آنحضرت از روح و بدن شریف است و انحصار معراج در
یکی از دو قسم روحانی و یا جسمانی برخلاف نصّ آیه شریفه میباشد؛ و استناد
برخی از ناآگاهان به معارف الهی به مفهوم فقره‌ای از دعای ندبه بدین عبارت:
«وَعَرْجَتْ بِرُوحِهِ إِلَى السَّمَااءِ» و استفاده روحانی بودن معراج آن حضرت، دلیل بر
منحصر بودن معراج به روحانی نیست، زیرا پس از صراحت آیه، هر حدیث یا خبر
واثری را که ظاهرآ مخالف آن به نظر آید، باید توجیه یا تأویل کرد.

مرحوم حکیم علامه، برای رفع اشکال مزبور حرف باع رادر کلمه: «بروچه»
باء سبی دانسته و عقیده دارد که به سبب قوت روحی آن حضرت، بدنه مبارکش
نیز به تبعیت روح معراج فرمود و بالمال معنی جمله مزبور چنین خواهد بود:
«وتبدن رسول خود را به سبب قوت روحش به آسمان عروج دادی» و نکته دیگر
اینکه معراج در بیداری بوده و روح وجسد مبارک آنحضرت به معیت یکدیگر
معراج فرموده است.

آنگاه علامه محقق و حکیم بارع، برای اثبات معراج جسمانی و روحانی به آوردن اذله‌ای مبادرت کرده، می‌گوید: پیروی بدن از احکام روح در همه اشخاص برابر نیست؛ زیرا در برخی از مردم عادی روح متوجه به امری است که ایجاد آنرا میخواهد ولی بدن آنها به نافرمانی از روح پرداخته و از احکام آن تمکین نمیکند؛ ولی در خصوص بدن مبارک آن حضرت موضوع برعکس است؛ بدین دلیل که جسد مبارکش در غایت لطافت بوده و نظیر آنرا در اجسام نمیتوان یافته و طبق قاعدة «اشتراک معنوی وجود» که از امehات قواعد عقلی و حکمی در شمار می‌آید، افق هر بدنی از حیث مرتبه وجود، مرتبط و متصل به افق وجودی روح بوده و تناسب مستقیمی در میان جسم و روح یک شخص حکم فرما میباشد. بعلاوه به جهت قوت روح حضرت ختمی مرتبت و سلط او بر بدن مبارکش، به محض

عروج روح به عالم ملکوت و آسمانهای عقلی و جبروت، بدن وی نیز با حرکت جسمانی بهمان عالمی که مقصد روح آنحضرت بوده، عروج و انتقال یافته است. و در واقع ظاهر آن جناب عین باطن و باطنش با ظاهر متحد می‌نموده و روح او مستجد و جسد شریفش متروح بوده است و بالآخره سیر روحی آنحضرت در عالم ملکوت و جبروت، مستلزم سیر جسد وی نیز می‌باشد.

این نظریه حکیم عارف آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در مثنوی، جلال المتنین بلخی هم موجود است:

جسم خاک از عشق برافلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد
چون خدا مرجم را، تبدیل کرد رفتنش بی فرسخ و بی میل کرد
۵- تقریر اذله حرکت جوهریه و رد اشکالات بوعلی ولاهیجی: استاد بزرگ فن حکمت، آقا میرزا ابوالحسن قزوینی در تقریر مسائل و اذله فلسفی، دارای شیوه‌ای بکر و مستدل و بی نظیر بود، چنانکه بیشتر اذله حکماء قدیم و متاخر را به سبکی نوین و تقریری دلنشیں و متنین بیان می‌فرمود و بویژه در براهین مبدعانه ملاصدرا به سبب تضلع و تبحیر، به تقریراتی دست میزد که کمتر حکمی می‌پس از صدرالمتألهین به چنان شیوه متفق و بیانی لطیف و موجز دست زده است، و یکی از همان تقریرات مبتکرانه را در بیان اثبات حرکت جوهریه میتوان دریافت. حکیم محقق، پس از آوردن دو برهان بر اثبات حرکت در جوهر اشیاء عالم کون و فساد، به آوردن انکار و اشکال شیخ الرئیس و ملا عبد الرزاق لاہیجی شاگرد و داماد صدرالمتألهین از کتاب «گوهرمراد» پرداخته، گوید: عمدۀ نظر شیخ الرئیس و اتباع او در نفی حرکت جوهریه، اشکال در بقای موضوع است که در هر حرکتی بقای موضوع عقلایاً لازم است، و عقیدة شیخ اینست که در حرکت جوهریه، موضوع باقی در احوال متغیر و مختلف را نمیتوان تصویر کرد.

سپس در پاسخ ایسراد شیخ فرماید: هر چند درجهات و مراتب صورت جوهری همیشه در تغیر و تبدل است و هر حدّ و مرتبه‌ای از حدود و مراتب صورت جوهری، بیش از یک «آن» باقی نیست، لیکن قدر جامعی در میان همه مراتب و حدود مزبور، در حول حرکت محفوظ و باقی است، و مراد از این قدر جامع، سinx

وجود صورت شیئی متاخرک به حرکت جوهری است که دارای شخصیت وسیعی بوده و با همه تفاوت و تغیر مراتب وحدود، شخصیت یادشده یا قدر جامع بین مراتب، محفوظ و ثابت و باقی مانده، و این حقیقت محفوظ و باقی همان قدر جامعی است که مراتب مزبور حدود و ظهورات آن در شمارند. پس فی المثل، حقیقت انسان از ابتدای شیرخوارگی تا کودکی و جوانی و کهولت و پیری یکی است، در حالیکه تغیر و تبدل در اطوار یاد شده به سبب حرکت جوهری، موجب استكمال او از کودکی تا پیری میباشد و در همه این حدود و مراتب و اطوار، همان شخص اول باقی مانده و اگر فرضاً در جوانی جنایتی کند و در پیری ورثه مقتول بدو دست یابند، او را به جرم مزبور قصاص میکنند و او نمیتواند به استناد حرکت در ذات و جوهر خود، بگوید من قاتل نیستم، زیرا بسبب تغیر و تبدل جوهری، عوض گردیده ام؛ وبالآخره با توجه به بقای صورت شخصی وجود قدر جامع و ثابت، اشکال بوعلى مردود است و پاسخ از ایراد لاھیجی نیز با توجه به دفع اشکال بوعلى سینا بدین بیان است: حرکت شیئی از یک حد به حد دیگر، در واقع از یک حد جوهری بحد دیگر آن میباشد و تمامی حدودی که جسم در حرکت جوهری طی میکند، از مراتب جوهری بوده و از جوهر به حقیقت دیگر منتقل نمیشود، تا لازم آید که ذاتی شیئی برای آن حاصل نباشد و در نتیجه موضع حرکت از جوهر به حقیقتی فرضأ ضد جوهر منقلب گردد. پس ایراد لاھیجی نیز مندفع بوده، تا بتجزیه و تحلیل دقیق حکمی و عقلی را ندارد و اشکالات بوعلى و ملا عبد الرزاق وارد نیست.

۶- وحدت وجود بر حسب عقل و ذوق و شرع: از میان اقسام وحدت در وجود، تعیین آن وحدتی که با عقل و ذوق و شرع برابر افتاد، اگرچه به نحو نامرتب و مضطرب در کلمات برخی از اعاظم متأخران هم مشاهده شده است. لیکن در بیان حکیم بارع آقا میرزا ابوالحسن، لطفات و عنوایتی دیگر دارد. تاکنون شاید از هیچ حکیمی مسموع نیفتاده، که مطلبی تا بدین اندازه بلند و غامض را، در عباراتی تا بدین مایه مختصر و لطیف، بدون تطویل و حشو بیان کند و علاوه بر

اینها، جامعیت و کفایت مطلب چیزی است که تنها در نوشتة این اعجوبه فن حکمت متصور است و نه هیچ کس دیگر. او هم وحدت وجودرا در چهار قسم انحصار کرده و عقیده دارد: وحدت شخصی که مختار برخی از متصوفه میباشد، با صریح شرع انور مغایرت کلی داشته و مرجع آن به انکار واجب الوجود بالذات و نفی مقام شامخ احادیث است. وحدت شخصی وجود بدین تعبیراست که حضرت حق تعالی شخص واحد و منحصر بفرد در وجود بوده و کثرات امکانی همه «حالات» همان واجب الوجود میباشند؛ و در مثال میتوان حضرت حق را به «دریا» تشبیه کرد و کثرات و ماهیات اشیاء موجود را به «امواج» آن، که بنظر بیننده، امواج دریا غیر از دریاست ولی در حقیقت همان دریاست و بقول شاعر: «موجش خوانند و در حقیقت دریاست».

اشکال وارد بر وحدت شخصی وجود اینست که با اعتقاد بدان باید بیشتر مسائل و قواعد عقلی حکمت بدور ریخته و آنها از اعتبار علمی ساقط کنیم و در مثل علیّت حق تعالی و معلولیت ممکنات و حاجت ممکن در وجود خود به واجب واساس خدا پرستی و بندگی را با اعتقاد بدین قسم از وحدت وجود باید به کناری بگذاریم و بعلاوه منکر محسوسات و خواص و آثار و تباین ذاتی اشیاء نیز بشویم. قسم دوم عبارت از وحدت سنخی یا «اشتراک معنوی وجود» است، بدین تعبیر که در اصل معتقد به «حقیقت وجود» باشیم ولی برای این حقیقت، مراتبی از اعلیٰ یعنی ذات واجب الوجود، تا اسفل یعنی هیولای اولی قائل شده و با قبول بهره این مراتب از حقیقت وجود، تمايز آنها را به فقر و غنى و نقص و کمال و ضعف و شدت بدانیم. این قسم از وحدت را «وحدت سنخی» یا «اشتراک معنوی وجود» نامیده‌اند و حکمای فهلوی و خسر وانی معتقد بدین قسم بوده‌اند، و با اینکه منافات با شرع ندارد، مورد قبول بیشتر محققان فن هم واقع شده است.

قسم سوم عبارت از وحدت شخصی وجود است، ولی با قبول کثرات امکانی آن. در قول اخیر برخلاف قول نخست، در عین اینکه وجود واحد شخصی میباشد، اما کثرت حقایق ممکنات را مانند امواج دریا وجودات خیالی

نمیدانیم و در واقع وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است و میتوان آنرا به نفس ناطقه انسان تشبیه کرد که در عین وحدت شخصی، با قوای باطنی از اوهام و خیالات و تعقیلات و نیز با قوای طبیعی چوزان هاضمه و نامیه و مولده و دافعه و ماسکه و غیره متحده میباشد و این قوی در حقیقت عین نفس و نفس عین قوای مذبور است.

قسم چهارم عبارت از وحدت وجود (به معنی وحدت شهود) است که حکیم بارع قزوینی جمله «در نظر مردم آگاه و بیدار» را بدنبال آن افزویده و مراد از آن وحدتی است که حضرت حق در مظاهر ممکنات ظهور و تجلی نموده و با اینکه کثرت و تعدد و اختلاف در انواع و اصناف وافراد موجود است مشاهده میشود، همه اینها عکسها و مظاهر مختلف حضرت حق بوده و عاکس در همه این آینه ها کوچک و بزرگ و متوسط و صاف و کدر و مختلف الاشکان، یکی بیش نیست و آنهم تنها ذات حق تعالی میباشد و بس، و آنچه از عاکس - حضرت حق عز اسمه - در این آینه ها دیده میشود، نه وجود او که ظهور و عکس اوست و از این باور، حلول در آینه ها و اتحاد حق با آینه های مورد مثال لازم نمی آید و در واقع ظهور حق تعالی در کثرات عالم امکان، مانند ظهور متکلم فصیح و بلیغ است در سخن و کلام خود و بدیهی است که هیچ عاقلی سخن را با گوینده آن متحدد به اتحاد عینی نمیداند؛ چنانکه هرگز کسی عکس های آینه و صور مرآتی را با شخص عاکس یکی نمی بیند؛ غایت امر اینست که فصاحت کلام دلیل بر کمال سخنور بوده و از تنوع و تعدد و اصناف عکس ها باید همان صاحب عکس یا عاکس را نگریست و نه خود عکس ها یا کلام فصیح را.

حکیم علامه این نوع از وحدت را برسه قسم دیگر برتری داده و آنرا از هر اشکال و ایرادی دور و بر کنار و قابل اعتقاد شرعی میداند.

- ۷ - حقیقت و مراتب عقل: با اینکه کمتر حکیم و فیلسوفی را میتوان یافت که در این مقوله سخنی کم و بیش به تحقیق نگفته باشد، لیکن طلاقت زبان و جزلت کلام حکیم و فقیه اصولی و دانشمند معقولی بارع، آقامیرزا ابوالحسن

قزوینی از ویرثگی‌های ممتازی برخوردار است. این دانشمند کامل و نفس قدیس علمی، پس از بیان و تعریف عقل و استقلال آن در ذات و تنزه او از صفات جسم و جسمانی، - اثبات هستی صورت علمی و عقلی پرداخته و آنرا منشأ ظهورات و بروزات خارجی دانسته است، و نیز هستی آنرا از هستی موجودات حتی نشمرده و مجرّد میداند و عقیده دارد که تا صورت کلی علمی از تعبیتات و شئون ماده عاری و برهنه نباشد، هرگز بر افراد خارجی مادی و متعین صادر موجودات مادی میباشد؛ چنانکه به تعبیر این حکیم محقق، «جسدات مادی و حتی هم یکی از امواج هستی متعلق در شمار است.

آنگاه پس از اثبات تجرّد صورت کلی و علمی در ذهن و نفس آدمی، راهی برای اثبات مجرّدات غیرقابل به ذهن و نفس پیدا کرده. گوید: عقل مجرّد از صور علمی نفسانی و موجود در ذهن برتر بوده و در قوت وجود و هستی خیلی بیشتر از صورت ادراکی نفس میباشد، زیرا صورت علمی انسانی قائم بر نفس و از صفات اوست، ولی وجود عقل مجرّد به تعلّق و ادراک معانی کلی و حقایق اشیاء میباشد و یکی از کارهای بارز او، صدور آراء صحیح و بدور از شائبه هوی و هوس است و بدین دلیل وجود آن، عین خیر و عالیترین جواهر موجود در نظام هستی است.

سپس به تقسیم و تعریف عقل هیولانی وبالمنکه وبال فعل وبالاستفاده پرداخته، خصوصیات هریک را با تقریری نوین و شیوه‌ای بدین و شناختی علمی، آنهم در کمال دقّت نظری بیان میکند، که حتی تقریری نزدیک بدان هم از هیچ دانشمندی مسموع نیتناهد و بدین اسلوب و هنجار به تدقیق نرسیده است.

- ۸- حقیقت زمان و ده و سرمهد: یکی دیگر از خصایص فکری و بروزات اندیشه آیت الله، حکیم جامع قزوینی، اینست که در تعاریف علمی و مصطلحات فلسفی حکماء، با نظر دقّت و امعان حکیمانه‌ای نگریسته و به صرف شناخت‌های قبلی و تعاریف گذشتگان فن اكتفاء و بسته نکرده است و با احتیاط و تأثیر علمی

و حکمی خاصی با مسائل و تعریف موروث از حکمت مصنونه روبرو شده است. از جمله این موارد، تعریف زمان است که حکماء پیشین آنرا نسبت متغیر به متغیر میدانند.

مرحوم علامه و حکیم قزوینی این تعریف را خالی از نوعی مسامحه ندانسته و عقیده دارد که این تعریف مربوط به «مفهوم زمانی بودن» است و نه خود زمان و بهمین دلیل، حوادث و حرکات واقع در زمان را نیز مانند خود زمان بنحو ظرف و مظروف متغیر میداند. بدیهی است معنی ظرف و مظروف در این مورد و سایر موارد دیگر عین نفس نسبت است که از آن به حقیقتی ناثابت و غیر قار و متصل اجزاء تعبیر کرده است، و باید دانست که نوع حقیقت زمان، اعتباری محض بوده و از سخن حقایق مادی یا عقلی نمیباشد.

آنگاه در تفسیر و شناخت حقیقت دهر گوید که: افراد جسمانی و انواع طبیعی همیشه در معرض تبدل و تغیر بوده، و صور موجودات علی الدوام فانی و نابود شونده‌اند، بنابراین باید برای هر نوعی از موجودات ارضی و سماوی یک حقیقت عقلی ثابت باشد که جمیع شئون موجود سافل و مادی را دارا بوده ولی آن حقیقت عقلی ثابت و نامتفاوت بماند.

از این حقیقت گاهی به «رب النوع» و زمانی در اصطلاح اهل شریعت به «ملک مؤگل» و نیز به موجود مثالی و غیره تعبیر رفته است، و بهروجه نسبت موجودات سافل و زیرین به آن حقیقت عقلی و مجردد، نسبت متغیر است به ثابت و چنانکه در متغیرات، زمان غیر از زمانی است، در دهر و سرمهد بر عکس، هردو یک حقیقت بوده و دهر و دهری و سرمهد و سرمهدی به یک مصداق موجودند.

مولانا جلال الدین بلخی از این موجود دهری که کارش تربیت موجود سافل و مادی و طبیعی است، و در واقع فیض بخش و مدیر موجودات زیرین و طسمات مادی میباشد، در ایات زیر به زبان شعریاد کرده، سراید:

او خروس عرشیان بوده زیبیش نعمه‌های او، همه در وقت خویش
ای خرسان، ازوی آموزید بانگ بانگ بهر حق کند، نی بهر دانگ
زیرا بقول حکیم محقق، کار این خروس عرشی که در زبان شریعت از

آن به ملک موکله تعییر رفته است، توجه عقلی به مبدأ بوده و با اخذ فرض وجود و کمالات وجودی از مبدأ کان، به تربیت و تدبیر و هدایت تکوینی موجودات طلسه گونه یا هیاکل طبیعی و مادی خود در عالم زیرین می‌بردارد، و این ارتباط موجود متغیر، با حقیقت ثابت عقلی را «دهر» گویند، و ایندو همانند دو امر اضافه‌اند، با این فرق که یکطرف اضافه متغیر و طرف دیگر ثابت است و در مقام تشییه، حکیم والاقدار اسلامی مباردت به بهترین مثال کرده، گوید جوهر عقلي چونان پر توماه است که در شب بر آب جوی افتاد؛ عکس ماه در آب به سبب جریان دائمی آن متغیر است ولی عاکس که همان خود ماه باشد ثابت می‌باشد؛ پس بن آنها نسبت متغیر به ثابت موجود است. با توجه به مقدمه بالا باید چنین نتیجه گرفت که چون عالم مجرّدات و ظرف آنها دهر است، پس عالم جسمانی هم حادث دهری است؛ بدین معنی که جسمانیات متغیر و وجود زمانی آنها در عالم دهر مسبوق به عدم واقعی هستند، زیرا در عالم مجرّدات سابقه وجودی نداشته و بهره‌ای از هستی دهری و تجرد محض ندارند، ولی در معنی حقیقی، وجود زمانی با عدم دهری معیت دارند و جمع آنها متناقض یکدیگر نیست، بدین تعییر که موجود زمانی در عالمی عدم آنها در عالم دیگر بنام دهر است، وهیچ وحدتی در آنها متصور نیست، تا معنی تناقض تحقق یابد و چون زمان در تحت دهر بوده و دهر فوق زمان می‌باشد، حکماء از این معنی چنین تعییر کرده‌اند که وجود جسمانیات و زمانیات در دهر، مسبوق به عدم واقعی است.

اما در مورد سرمهد، باید دانست که نسبت ذات حق تعالی به اسماء و صفات خود و نیز به مجرّدات محضی و عقلیات صرفه همیشه بربیک نهنج ثابت بوده و هیچیک از دو طرف آنها نسبت بهم دیگر متغیر نمی‌باشد و حکماء از این معنی به «سرمهد» تعریف کرده‌اند، زیرا هیچ تفاوتی در حال یکی از دو طرف مزبور با قبل و بعد پدید نمی‌آید و قبل و بعد به معنی متعارف در آنجا راه ندارد. و بقول جلال الدین بلخی در مثنوی:

پیش ما، صد سال و یک ساعت یکی است که دراز و کوتاه از ما منفگی است آن دراز و کوتاه اند رجسم هاست

۹- حقیقت و تعیین شب قدر: از اینکه شب قدر چیست و چگونگی و تعیین آن بر حسب اختلاف آفاق به چه وجه است، در میان دانشمندان اهل اسلام و

متشرعن اخلاف نظر است؛ و آنچه مورد اتفاق است، اینست که شب قدر یک شب است، و بقول سعدی شیرازی: «اگر همه شبها شب قدر بودی؛ شب قدر بیقدر نمودی». در قرآن کریم وارداست: «اتا انزلناه فی لیلۃ القدر» که هاء در کلمه «انزلناه کنایه از قرآن مجید بوده و ابن عباس می‌گوید که جملة قرآن بنحوی واحد در شب قدر از جانب حق تعالی در لوح محفوظ نازل گردید و سپس بواسیله جبر نیل به آسمان دنیا نزول یافت.

در توجیه این معنی و وجه تسمیه شب یاد شده به «قدر» در میان علماء اختلاف عقیده است. بر حی کفته‌اند، بدین جهت شب مذبور را «لیلة القدر» گویند که حضرت حق تعالی کلیه سنن الهی از اوامر و نواهی و احکامی را که در علم قضائی خود داشت، بنحو تقدیر، نازل فرمود و بهمین دلیل آنرا به وصف «اللیلة المبارکة» موصوف نمود، زیرا هر خیر و برکتی که در علم قضائی خود برای بندگان داشت، آنها را در شب مذبور فرود آورده و بصورت قدریا علم تفصیلی خود درآورد و بدین لحاظ آنرا بر هزار ماه ترجیح و تفصیل داد: «لیلة القدر خیر من الف شهر» و جمعی دیگر کفته‌اند که در این شب جمیع فرشتگان بر حضرت رسول اکرم ص و اهل بیت اوع فرود آمدند و آنان مخصوص و ممتاز به الطاف پروردگار خود گردیدند.

باری، حکیم محقق، آیت الله قزوینی، را در تعریف و تعیین آن نظریه‌ای مبدعاً نه مبیاشد. بدین تعبیر که:

هر حقیقتی از حقایق وجودی را بر حسب نشأت و عوالم هستی، وجودی مناسب با مقتضیات آن نشئه و عالم است؛ چنانکه هر چیزی در عالم عقل، وجودی صدر صد مجرد داشته و در عالم مثال و برزخ نیمه مجرد و در عالم طبع و عنصر، تمام ماذی و محسوس.

شب قدر نیز حقیقتی است از حقایق وجود که در عالم عقل و ابداع، دارای وجودی عقلانی و بسیط الحقیقه و مجرد تمام بوده و در عالم مثال یا برزخ هم وجودی مناسب با آن دارد، بنحویکه نه دارای تجدد تمام است و نه ماذی صرف، و نیز شب قدر را وجودی در عالم زمان است که مرتبه متزل آن در شمار آمده و در

واقع: وجود عقلی شب قدر، بسیار بسیط بوده و دارای وحدت خاصی است که از آن به وجود «دھراغلای شب قدر» تعبیر می‌کنیم. بدینهی است که این حقیقت، سایه وجودی خود را بر سر وجود مثالی وزمانی شب قدر می‌افکند، و بمتنزله حقیقت و روح این دومحسوب است. وجود شب قدر در عالم مثال یا بزرخ را میتوان وجود دھری اسفل آن نامید، بدانگونه که وجود زمانی آن نیز، همین زمان طبیعی و مدت گذشت حوادث میباشد که در آن قبل و بعد و تقدّم و تأخّر و تجزیه و تعدد متصور است.

حال باید دانست که مرحوم علامه محقق، شب قدر را بنابر قوی‌ترین گفته‌های راویان، شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان دانسته و گوید شب قدر حقیقتی است که دارای وجود عقلانی بوده و محیط به وجود مثالی یا بزرخی آن است و در عین حال وجودی زمانی در عالم طبیعت هم داراست که بر حسب اختلاف آفاق و اقالیم، مختلف میباشد و معیار وقوع آن رؤیت هلال است. پس در هر افقی که هلال ماه رمضان رؤیت شود، بیست و دو شب بعد از رؤیت را باید شب قدر دانست و اهل هر افق و اقلیمی باید بیست و دو شب پس از رؤیت هلال ماه را شب قدر در آن افق و اقلیم بدانند.

اما نسبت شب قدر زمانی به وجود دھر اسفل آن مانند نسبت سایه است با ذات و اصل یادارنده سایه و نیز نسبت وجود شب قدر دھری اسفل، به شب قدر دھری اعلی، از همین خصوصیت برخوردار میباشد و میتوان گفت شب قدر عقلی و ابداعی، عبارت از وجود بسیط و محیط و یا حقیقت آن است و شب قدر موجود به وجود دھری اسفل، عبارت از رقیقه آن حقیقت میباشد و بالاخره شب قدر زمانی واقع در عالم حادثات و طبیعت هم به مثابه وجود متكافئ آن رقیقه و حقیقه خواهد بود. پس شب قدر دھری یکی است و زمانی آن به اختلاف آفاق و اقالیم متععدد بوده و منافقی نیز با یکدیگر ندارند، چه از خواص وجود عقلی وحدت و احاطه است و از لوازم وجود طبیعی کثرت و تفرقه و تعدد بوده و این معنی اختصاصی به شب قدر ندارد و در کلیه موجودات معتبر و ملحوظ است؛ ولی هر چند که شب قدر زمانی بر حسب آفاق و اختلاف رؤیت هلال ماه مبارک رمضان، مختلف باشد؛

از حیث ارتباط و اتحاد با وجود عقلی و بسیط شب قدر در عالم ابداع، یکی بوده و همه آنها سایه‌ها و پرتو حقیقت وجود دهر اعلای شب قدر میباشند.

آنگاه حکیم علامه به بیان تلویحی الهامی پرداخته می‌گوید: امکان دارد که در شب قدر مطابق با حدیث مربوط بدان، ملائکه با نزول خود، مؤمنان را مورد عنایت قرار داده و حدیث مزبور اشاره بدين معنی باشد که شب قدر دهری اعلی وجودی مجرد و ملکی مقرب است که با توجه خود به شب زمانی مخصوصی؛ شب قدر واقع در عالم طبیعت را رسم کرده و احکام خاصة «ليلة القدر» را بر آن متربّ میکند و هرگاه روح در جسد زمان نبود و شب زمانی ليلة القدر متعقوم به دهری نمی‌گردید، آن شب عزیز نیز همانند دیگر شبهای سال بوده و ارج و فدري نداشت؛ و تعریف و تعیین شب قدر بدين بیان مختصر و برهان عقلی و فلسفی، اختصاص بدان علامه بی بدلیل داشته و تاکنون توجیهی بدين لطفات و استحکام، در گفتار حکماء و دانشمندان دیگر مسحوم نیفتاده است.

۱۰- قوه مولده: حکماء و اطباء قدیم، قوه مولده را یکی از قوای نفس دانسته‌اند، و شادروان حکیم محقق قزوینی را بر این نظریه اشکالی است، بدين بیان که: نفس از آن حیث که نفس میباشد، جهت کمال برای بدن شخص طبیعی بوده و نیز با آن متحدد است و بدين مناسبت لازم می‌آید که نفس حافظ نظام خاص بدن خود باشد و نه غیر آن؛ و بطور کلی هر آنچه مربوط به کمال بدن و حفظ آن در شمار آید، چه از قوای طبیعی محسوب گردد و چه ادراکی، جایز است که آنرا از قوای نفس بما هی نفس بدانیم. اما در مورد قوه مولده باید گفت که شأن آن افزار ماده و تغییر و تصریف در آن بوده، و نفس دیگری بدان تعلق می‌گیرد که در واقع شخص طبیعی دیگری است؛ و بالمال عمل آن مربوط به نظام این بدن شخصی نیست، تا از قوای نفس همین بدن در شمار آید؛ و در نتیجه نمیتوان قوه مولده را از قوای نفس بماهی نفس محسوب دانست.

در اینکه قوه مولده نیز مانند قوای دیگر از شون نفس از حیث همان نفس بودن باشد، فاقد اشکال بنتظر میرسد، و عمل او هم که افزار ماده از بدن متحدد با

خود است، تا آنجا که ربطی بنفس و بدن دارد، مربوط و متعلق بنفس خود میباشد و بدین مناسبت عمل آنهم راجع به نظام همین بدن خواهد بود؛ زیرا پس از افزار ماده از بدن با توجه به قوه‌ای که در نهاد آن در جهت تغییر و تبدیل وجود دارد، دیگر راجع به نفس و بدن شخصی جدیدالتحصیل خواهد بود، تا از قوای بدن مستخد بـ نفس خود در شمار نیاید؛ بعلاوه این قوه راجع به بدن بوده و متصدی به کارتولید میباشد و در اینکه از قوای نفس شمرده می‌شود اشکالی بر آن وارد نیست.

۱۱- رهآورده معراج: در واقع رهآورده معراج، رهآورده کریمانه و مبتکرانه از حکیم بارع فزوینی است، که نواوریهای ذهن وقاد و طبع نقاد خویش را از مفاد احادیث و اخبار معراجیه بیرون آورده و با بیانی حکمیانه وبراہینی عقلی و متگی به نقل، به اظهار آنها پرداخته است و نیز در فروع هرشقی از شقوق حدیث مزبور، در غایت ممتاز و کمال وجازت دست به توضیح و تفسیری فاختخرانیزده و کلام آخر و بهترین تحقیق رشیق را در این باره ادا کرده است.

او از رهآورده معراج، خود به معراجی عقلی رفته و همانند جد بزرگوارش، دریاها بی از معارف حکمی را برای تشنگان این زلال عرفانی به ارمغان آورده است؛ و از آنجلمه میتوان موارد زیر را برشمرد:

الف- آوردن نماز، یعنی کاملترین وسیله تقریب به حضرت رب العزّ، با عنایت بدینکه تا پیش از معراج، هنوز نمازهای پنجگانه روزانه تشریع نشده بود، اگرچه آن حضرت وعلی علیه السلام اقامه نماز میکرده اند. آنگاه در عدم تشریع نماز برای مسلمانان تا قبل از معراج عقیده دارد که اقامه نماز از حق تعالیٰ بر مکلفان منوط به آمادگی واستعداد خاص کمالی در بندگان اوست و در جهت اثبات این معنی به اقامه صورت و فعلیت خاصه در عالم تکوین استناد می‌کند و در مقام ارسال مثل می‌فرماید: آنچنانکه اقامه صورت انسانی بر جنین نارسیده ممکن نیست مگر بعد از عبور از مراتب نطفه و علقة مضغه و دیگر موافق و منازل کمالی جنین، بهمان گونه حضور در موقف صلاة و قیام عند الله نیز امکان خواهد داشت، مگر با بلوغ به مرتبه عقلی و روحانی کامل و چون حضرت در معراج خود به

مقام و مرتبت انسان کامل رسید، در آن شب اشراقاتی از حضرت رب المشرقین و رب المغاربین به نفس نفیس وی تایید و روح تابناک او را پرتاب تر نموده و آینه روح و جسم او را بدانگونه شفاف و صاف نمود که انکاسی از انوار روحانی و معنویت ختمی او بر آینه وجود پیروانش اشراق کرد و آنان را مستعد قبول تشریع نمازهای روزانه قرار داد و این استعداد برحسب محاذات ارواح تابعان آنحضرت با روح متعالی وی بود، چنانکه مجانین و برخی دیگر از افراد مسلمانان و غیر مکلفان که دارای این استعداد و بلوغ عقلی و روحی نیستند، از تکلیف نماز بی بهره مانده‌اند.

ب— اقامه نماز و فریضه بودن آن از احکامی است که به توسط وحی و بوسیله جبر شیل علیه السلام بدانحضرت وارد نشده است، بلکه در شب معراج و بدون وساطت جبرائیل، از حضرت حق تعالیٰ به رسولش فایض گردید و آیاتی که دلالت بر اقامه نماز و وجوب این فریضه فاخر‌اللهی دارد، بطور مستقیم از خداوند منان بر آن حضرت فایض آمده و این معنی منتهای کمال واستحقاق و محبویت آنوجود اقدس را در پیشگاه آله‌ی میرساند.

ج— مواطن توحید در نفس نمازگزار: نماز که معراج مؤمن است دارای تاثیر شگرف در نفس و روح و قلب نمازگزار بوده و حکیم علامه از این مواطن سه گانه به اهمیت فراوان یاد می‌کند. نخست توحید مجموع قوای طبیعی و ادراکی است که به توحید بدن نمازگزار موسوم است، و معنی آن تسلیم قوای انسانی بدرگاه آله‌ی بوده و این توحید در واقع یکی کردن هیأت نمازگزار است از قیام و رکوع و سجود و حرکات و سکنات که به مصدقاق کریمه: «آن صلوتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین» باید این مرتبه از مراتب نماز هم دارای مجموعه وحدانی باشد و حکیم نامبردار این مرتبه را به دریابی تشبيه کرده است که حرکات و سکنات در قیام و قعود، امواج دریای مزبورند.

موطن دیگر نماز، مرتبه لسان است که باید نمازگزار با بیان کلمه توحید، توجه داشته باشد که زبانش مترجم قلب و رقیقه‌اش باشد، و نه صرف لقلة لسان آنهم بطريق عادت و مرسوم.

موطن سوم، مقام روح نماز و نمازگزار است، که در این مرتبه باید حضرت حق تعالیٰ را حقیقت محض دانسته و ماسوی الله را موهوماتی بیش نداند، تا بمقام محوالموهوم و صحو المعلوم دست یابد.

باری، آیه الله العظمی رفیعی قزوینی، نماز حقیقی را عین موت مؤمن می‌داند و توجیه به حضرت رب‌العزّة عَمَّا يصفون را مصدق حديث: «مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» آورده و میفرماید نماز، با اینوصفت عالی میتواند معراج مؤمن و عمود دیانت او باشد و در اینصورت نمازی بدینسان عین موت ارادی است، که با این موت بار دیگر در عوالم ملکوت و جبروت تولد می‌یابد، زیرا وجهه روح نمازگزار به عالم قدس و نزاهت بوده و با فرشتگان انس و اتفاق دارد.

تبصره: آنگاه که نمازگزار در هر روز پنج بار به موت ارادی برسد، دیگر دلبستگی به جهان کون و فساد نداشته و همیشه برای قبول دعوت حضرت حق لیک گوییان است و بدین جهت علی علیه السلام پس از ضربت خوددن فرمودند: «فَزُلتُ وَرَأَتِ الْكَعْبَةَ» یعنی بخدای کعبه سوگند که با مرگ طبیعی به مرتبه رشتگاری حقیقی رسیدم.

بالآخره در رساله معراجیه حکیم نابغه قزوینی، در یا بارهای معزیز و شناخت فعل و اثر و صفات و اسماء و شئون حضرت حق تعالیٰ موج میزند و اگر کسی آنرا با دیده دل و بدین عین انصاف مطالعه کند، می‌بیند که جهانی از حکمت و معارف حقّه و حقیقی آله‌ی در آن انباشته گردیده که بهیج وجه مفاد آنها مسبوق به سابقه نیست، و در هر موردیکه به ابداعی از ره آورد معراج پرداخته، ضمن تمهید مقدمات عقلی، به تشیید مبانی نقلی آن نیز اقدام فرموده است؛ بطوريکه در نظر هر دانشمند منصفی، بیشتر مباحثت و مسائل آن از نوآوریهای اندیشه متوجه و رهیاب فلسفی و علمی این حکیم نحریر می‌باشد.

شرح دعای سحر: چنانکه نویسنده در مقدمه آن میفرمایند، در سفری که برای ایشان در ایام ماه شعبان‌المعظّم در سال ۱۳۷۰ هجری در تهران اتفاق افتاد، بدون دسترسی به هیچ کتاب و مضبط در حدیث و علوم، مفاد این دعا را از حفظ نوشته

و بر هر عبارتی از آن شرحی بقدر مقدور و امکان فراهم کرده است و در مجموع این رساله را در سه روز تحریر فرموده است. یکی از شئون علمی این دانشمند یگانه و حکیم فرزانه این بود که به تراویده‌های فکر و اندیشه علمی خود و بدون مراجعه به کتاب و دفتر، لطایف عرفان و دقایق حکمت و برهان را اظهار میداشت، و برای اینجانب که کمی دست نوشته‌ای ایشان را خوانده و در مذا آنها غور و بررسی کرده‌ام، ثابت و مسلم است که در هیچ‌ک از آثار خود، جز احادیث طویل و مفصل، به کتاب و مضبطی مراجعه نمی‌کرده است، زیرا بیشتر آنچه که این علامه قدیس در حواشی و رسائل خود آورده است، صریف باورهای علمی خود و تغکرات مبتنی بر مبانی و قواعد عقلی و حکمی بوده است که بجهت متشعّب بودن بسیار، بهیج وجه از اوصاف شرعی و حکم و پسندشار و ائمه علیهم السلام برکنار نمیباشد.

شیوه این شرح، بر اصول قواعد و قوانین عقلی مستخد از شریعت نبوی و ولایت ولی بوده؛ اگر خواننده با کمال و منصفی آن را به دقت و امعان نظر مطالعه کند، متوجه میشود که چنین شرحی بدون مراجعه به کتاب و مضبط، جز درخور شخصیتی کامل و انسانی به نصاب عقل و عرفان رسیده و راسخ در حکمت یمانی و ایمانی نمی باشد.

در هر فرازی از مطالب و مباحث این شرح، و در هر عبارت و متنی از عبارات و متون آن، جز مغز عرفان و مغ حکمت و قلب ایمان و روح تقوی و رقيقة دانش و جوهره کمال و حقیقت احادیث و اخبار و قرآن، مشاهده نمیشود؛ و جای دارد که دانشمندان سترک و حکماء معتبر و بزرگ، این شرح و چیز را بدانگونه که شایسته آن است بسط و تفسیر و شرح و تعبیر کنند، تا از مجملات آن مफضلات و از قیودش اطلاقات و از مختصر آن مُظنب و از مشابه آن محکم و از تأویلاتش بر حقایق مُرسله جبروتی دست یابند، مگر کردلان نا آگاه بدین معنی آگاه گردند که یک حکیم اسلامی و یک عاشق معارف و حیکم ربانی، تا به چه مرتبه از مراتب علمی و عقلی و آله‌ی پای نهاده و عنقاوی قاف حقیقت نورد اندیشه او در اوج قلل آن در پرواز میباشد؛ و بهروجه در توصیف معانی این دعای

عالیه المضامین و شرح موجز آن باید همزبان باشیخ شبستری گفت:
معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم، اندر ظرف ناید

مجتهد عارف: برخی از کسانی که یکدوره کامل همه آثار علامه و حکیم مجتهد عارف قزوینی را با امعان نظر و دقّت و ژرف نگری علمی مطالعه نکرده‌اند، و در خصوص شخصیت این استاد کل، در کل معارف اسلامی خیلی سطحی نگریسته‌اند؛ به غلط تصوّر کرده‌اند که این حکیم عالیقدر با مبانی و مسائل و موضوعات عرفانی نآشنا و یا دست کم بی توجه بوده است؛ در حالیکه اینگونه اشخاص آنچنانکه باید بجزئیات آثار علمی و فکری مرحوم قزوینی آشنا نبوده و تقصیر در شناخت و یا قصور خود را به حساب آن حکیم عارف گذاشته‌اند. صرفنظر از اینکه آن حکیم علاوه بر حواشی مفصل و دقیق خود بر مقدمه شرح فصوص الحكم قیصری و مفتاح الانس ابن الفناری درجای جای شرح دعای سحر خوبیش که در کمال و جازت، حاوی نکات عالی حکمت الهی و عرفان علمی، آنهم به شیوه محی الدینی است، به بسیاری از فقرات مباحث عرفانی متذکر شده است؛ بطوریکه اگر کسی یکدوره مطالب و موضوعات و مباحث شرح فصوص قیصری را بر اثر کثرت مراجعه در مدة نظر داشته باشد، بهوضوح تأثیر این حکیم و عارف والای اسلامی را از مضامین و مطالع شرح مزبور در می‌یابد. اینک ما برای نمونه به مواردی از آن استناد نموده و رعایت اختصار را از ذکر بقیه صرفنظر می‌کیم.

قیصری در شرح و معنی الحق و الدین در متن فصوص – الفص الشیشی – فرمایند: آگاهی و شعور به استعدادات در علم حق برای کسی امکان پذیر نیست، مگر برای کاملان و افراد مطلع به اعیان ثابته در علم حضرت حق تعالی، و بهمین دلیل علم این افراد کامل انسانی به قصای ازلی و سابق بر وجود عینی و خارجی آنان موجب امتناع و خودداری آنها از دعا و سوال بوده ولذا دست از طلب برداشته و زبان از سوال و دعا در کام خود فرو کشیده‌اند؛ زیرا میدانند که حکم الهی در حقشان و در قصای سابق جریان یافته و ناگزیر هرچه از خیر و شر و نقص و کمال

که مقدار و مقصی آنان است بوجودشان خواهد رسید؛ و بدین جهت به تطهیر محل وقوع قضاء سابق الهی پرداخته و علم آنها به استعداد خود در مرتبه عین ثابت و علم حق تعالی مانع از سوال و دعای آنان میباشد.

آنگاه عارف متشرع قزوینی بهمین نکته دقیق در شرح این فقره از دعای سحر: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ مَا يَلِكَ مِنْ أَحَبْهَا إِلَيْكَ» اشاره کرده، فرماید: «واعلم: إنَّ الْعَبْدَ إِذَا اطَّلَعَ فِي مَقَامِ عِرْوَجَةِ الْخَ» یعنی: بدانکه سوال بندۀ کامل و دعای انسان الهی از پروردگار خویش، در مقام عروج و اتصال روح خود به عالم لوح محفوظ که تغییر و تبدیل در آن نیست؛ مطابق آنچیزی است که در لوح محفوظ، برحسب سوال قابلیت و استعداد او در مرتبه عین ثابت مرسوم بوده، و از آنچه که در لوح محفوظ برای او ارتسام نیافته است؛ سوال و طلب نمی‌کند، و این مقام منبع، منحصر به پیامبر ما، و اولاد او، ائمه طاھرین شیعه علیهم السلام میباشد، و از این معنی نیز وجه عدم سوال و طلب آنان علیهم السلام از خداوند تعالی، در مقام رفع ضرر و دفع بلا، برای شخص دانا به رموز و اسرار آنان به روشنی آشکار میشود.

آنگاه، در مورد تأکید اینکه مرحوم حکیم فرزانه رفیعی قزوینی، از متن و شروح کتب عرفانی آگهی و علم کافی داشت، به نقل قول ایشان— رضوان الله تعالیٰ علیه— از اواخر رسائل شرح دعای سحر می‌پردازیم، تا آنان را که بدین معنی راه نیافته و در نتیجه یکی از بعاد این دانشمند نحریر را که همان بعد عرفانی اوست، نشناخته اند؛ در مورد شناخت راستین او را نمایی مستدل باشد، و بدانند که با دردست نداشتن هیچ کتابی در موقع شرح دعای سحر، مرحوم علامه رفیعی تا چه اندازه به شرح فصوص الحكم و متن آن تسلط داشته است.

این شارح عظیم در فقره: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَمَّا تُحِبُّنِي الْخ» در معنی استناد و استشهاد از فصوص الحكم محی الدین طانی اندلسی، این عبارت را نقل کرده است: «قال العارف المحققت، في فصوص الحكم: الشفاء بصدق الوعد، لا بصدق الوعيد، والحضرۃ الالهیة يتطلب الشفاء، الى آخر كلامه» و با این توصیف متوجه میشویم که حکیم قزوینی در عرفان محی الدینی که علمی ترین انواع عرفان الهی است، دستی قوی داشته؛ التهایه زمینه استعداد طلاب آنرا، پیش

از استحکام مبانی کلامی و حدیثی و تفسیری و فلسفی و حکمی، آماده برای تدریس عرفان نمی دیده؛ لذا بتدریس آن برای طلبه ای جز بندرت مبادرت نکرده است؛ چنانکه به پرسش‌های عرفانی این حقیر، پاسخهای لازم و دقیق میداد، بطوریکه هیچ گونه ابهام و اشکالی در مورد سوال باقی نمی ماند.

بنظر میرسد که چون بیشتر مؤلفان متون و شارحان کتب عرفانی اهل سنت و جماعت بوده، و در نتیجه از مرتبت ولایت مطلقه تکوینی و تشریعی ائمه معموم شیعه در حرمان و حجات و جهالت مانده اند؛ غیرت ولائی این علامه کشم نظیر ادوار اسلامی، اجازه تدریس کتب آنها را با وصف مزبور— بدون داده و یا اینکه با وجود فرهنگ عرفانی محمد و آل و اهل بیت معموم او علیهم السلام، تدریس و تحقیق و ترویج افکار عرفانی اهل سنت و جماعت را، علاوه بر نقصان نسبی آن، مصدقابارز تحصیل حاصل و همگی رالفو وغیر لازم برای طلاب علوم آل محمد ص میدانسته است؛ و همین نقل از فصوص الحكم با نبودن هیچ کتابی در نزد او حاکی از کمال حفظ و تسلط او به کتب عرفانی است.

علاوه بر اینکه علامه قزوینی کتاب نفیس «شرح مفتاح غیب الجمع والوجود» را تماماً خوانده و بر جای جای آن حواشی موجزی دارد؛ چنانکه در صفحه آخر کتاب مزبور، تاریخ وفات حکیم عارف و متأله نامبردار، آقا میرزا هاشم اشکوری را در تهران به سال ۱۳۳۰ ضبط کرده و به حواشی توضیحی خود بر کتاب مزبور اشاره میفرماید: «كتاب شرح مفتاح الغیب من مصنفات الامام العارف العلامة، التحریر المولى صدرالدین محمد القونوی الرومي قدس سره، وعليه حواشی الحکیم العارف، الاستاذ المعاصر، المیرزا هاشم الجیلانی القاطن و المتنقی، فی تهران سنة ۱۳۳۰ رحمة الله تعالى وقدس سره، وقد علقت على هذه النسخة في بعض المواضيع ما يفيد توضيحاً، ابوالحسن الحسینی القزوینی».

محمد بن حمزة فناری در شرح مفتاح خود گوید: نامگذاری هر ممکنی پیش از وجود خارجی آن به «شیء» از سوی حق تعالی در کریمه: «انما امرنا لشی اذا أردناه أن نقول له كن فيكون» اقضای ثبوت در علم الهی را دارد ونه وجود؛ و همین ثبوت علمی مصحح خطاب بدان شئی بوده، و در واقع شئی مورد خطاب

الهی نوعی از وجود است، لیکن نسبت به عالم و نه نسبت بدان شئی در نفس خودش. آنگاه گوید: شیخ کبیر صدرالدین قونوی در «نفحات کتاب» همین ثبوت علمی را محقق دانسته و حق اینست که مستحیل و ممتنع نیز در دایرة همین ثبوت است چه رسید به معدومات ممکنه؛ بدون اینکه مستحبیلات و ممتنعات فی نفسه در دایرة وجود باشند. سپس عارف و حکیم متالله میرزا هاشم شکوری فرماید؛ مستحیل و ممتنع تنها در دایرة ثبوت علمی بوده، وجودش در عالم خارج ناممکن است، زیرا از لوازم اسم «الباطن» بوده و صورت آن از عالم ظاهر گریزان میباشد و نیز مراد از مستحیل، آنچه باطل الذات است، نخواهد بود. سپس حکیم قزوینی در حاشیة موجز خود بر عبارات شارح کتاب فرماید: یعنی مستحیل داخل در دایرة وجود فی نفسه نبوده و چنانکه آشکار است وجود و موجودیت را نمی پذیرد، و اگر قابل وجود علمی بود، عارف محتشی – میرزا هاشم اشکوری – قدس سرہ، در غیر محل خودش در آن تردید نمیکرد، و آنرا ثبوت نمیدانست.

در آخر سطر ۳۶ مصباح الانس، محمد بن حمزه فناری حنفی گوید: «وقوله ص کان الله ولاشیئ معه، حتی قیل هو الاآن کما کان عليه» و حکیم و عارف قزوینی به سائقه ولایت وغیرت ولایت خود، حاشیه ای براین جمله نوشته است، بدین معنی: حکیم الهی نوری – عظیم الله قدره – در بعض تعالیق خود افاده فرموده است که گوینده جمله مذبور «الآن کما کان» امام ابوابراهیم، موسی بن جعفر – علیه الصلوۃ والسلام . است و تعبیر شارح فناری از گونه ای رکاکت و زشتی خالی نیست. در نتیجه جای شبهه ای برای عارف بودن حکیم متالله قزوینی و علم و اطلاع و احاطه وی بر کتب و آثار متداول عرفانی و فهم و دقیق بسیار در مبانی و مصطلحات و مسائل و مبادی آن، برای هیچ بی غرضی باقی نمی ماند؛ التهایه خودداری آن حکیم عارف از تدریس کتب مذبور به جهات یاد شده، حاکی از ملاحظاتی دیگر است. اضافه اینکه: شاگردان آن حکیم عارف مانند آقا میرزا جلال الدین آشتیانی و آقای حسن زاده آملی خودرا در متون عرفانی صاحب نظر و وارد می دانند، و با توجه به گفته آقای حسن زاده آملی که عرفان را در نزد حکیم و عارف قزوینی خوانده است؛ جای تردیدی در عارف بودن آن حکیم و

سلط وی به کتب عی الدین باقی نمی ماند.

حکیم و عارف ریاضی دان: علامه قزوینی بررساله «تضاریس الارض» شیخ جلیل بهاءالدین محمد العاملی، تعلیقاتی دارد که در آخرین آنها نوشته است: «حررہ الحقیر الفقیر میرزا ابوالحسن قزوینی عفسی عنہ، تحریر گردید فی لیلة الثلاثاء خامسة شهر محرم الحرام ۱۳۳۶ فی دار الخلافة طهران، فی مدرسة الصدر» و کتاب «شرح چشمینی» خود را نیز در همین ایام تحصیل در مدرسه صدر خریداری کرده و به مطالعه آن که از کتب متداول در علم هیأت و نجوم است، پرداخته و در همین اوان نیز، به قرائت و تعلم کتاب «الاکریاثاوذوسیوس» و «کتاب الكرة المتحركة لاوطلوقس» به اصلاح ثابت بن قرة الخراني، و «کتاب المعطیات» اقليدس ترجمه اسحاق بن حنین و اصلاح ثابت بن قره، در نزد میرزا ابراهیم طهرانی دست یازیده و در موضع چندی از این کتابها، تعلیقاتی از خود و استادش نوشته و در ابتدای کتاب الاکر مرقوم داشته: «قد شرعت فى فرانة هذا الكتاب، لدى المولى الاعظم و الحبر المعظّم، مولانا میرزا ابراهیم طهرانی مُذَظله العالی» و سپس توفیق اتمام آنرا از خداوند تعالی برای خود آرزو کرده است.

حکیم علامه رفیعی قزوینی، در نخستین صفحه این کتاب، ایات زیر را که بنظر میرسد قطعه گونه ای باشد، به خطی خوش و به شیوه نستعلیق تحریر داشته است:

<p>کجا به کسب هنر، طبع میکند اقبال نبد حاصل تحصیل، غبروزرو وبال به یکد گر، که فلانی بود زاهل کمال نه شوق آنکه کنندم امام، بر جهال اما خلاف این عدم رغبت، بر اقامت در محراب و امامت بر جهال، در مدت عمر پربرکت و افتخارآمیز خود، هم مقیم در محراب بود و هم امام جماعت. علامه رفیعی بر مقالات «کتاب الاکر» حواشی مختصر و مفیدی دارد که بیشتر آنها توضیحی است؛ و بربسیاری از مباحث کتاب مزبور وهم کتاب «بیست باب</p>	<p>در این زمانه که مقدار آدمی است به مال در اکتساب فضائل بسی تعب بردم چه سود از اینکه چوینندم این و آن، گویند نه شوق آنکه دهنند مقام در محراب اما خلاف این عدم رغبت، بر اقامت در محراب و امامت بر جهال، در</p>
---	--

ملامظفر» حواشی استاد خود میرزا ابراهیم را نیز نقل کرده است. حواشی میرزا ابوالحسن قزوینی بر سطح دوایر و اقطاب و دوایر مداخله و متساویه و متقاطعه و مماس در کره و مثاثث مندرج در آن؛ و بر کتاب «المناظر لاقلیدس» در کیفیت ابصار، و نیز حواشی آن حکیم و استادش بر «كتاب الكرة المتحرکه» هم از جیت کثرت و هم بلحاظ دقّت در مبحث و فهم مراد و مقصد مؤلف قابل امعان نظر و توجه میباشد. اضافه اینکه با حوصلهٔ فراوان و صرافت نظر کلیه مباحث انتشار نور و انعکاس آن و انکسار شعاع و عدسی ها و آلات متعلق بدان و تجزیه نور و رنگ ها را مطالعه کرده و بربسیاری از مباحث «كتاب المساكن» ثاؤذوسیوس و «شرح چغمینی» هم دارای حواشی قابل استفاده‌ای است.

مجتهد فیلسوف در کسوت واعظ: علامه و حکیم متالله، در اوائل ورود به تهران هفته‌ای دو شب و اخیراً هفته‌ای یک شب به منبر میرفت و همانند خطیبی توانا و فصیح و بلیغ، در مسئله معاد برای شنوندگان خود سخن میگفت و در طی سخنوری خود، آنچنان هژمندانه منقول را با معقول در می‌آمیخت و بدانگونه مباحث عقلی را در کسوت نقل و احادیث و اخبار و آیات الهی بیان میکرد: که حتی برای کم ادراک‌ترین شنونده‌خود، جای پرسش و اشکالی باقی نمی‌گذاشت. بیشتر این موعظه‌ها، جنبه ترهیب و ترغیب مردم را به علم و عمل داشت؛ او با جملاتی دلنشیں و ازیمان راسخ و قلبی مطمئن و ایمان کامل برآمده؛ بدانسان در توضیح مشکلات معارف اسلامی و فرهنگ قرآنی و احادیث نبوی و اخبار آل محمد علیهم السلام، سخن سرمدیداد که بی شبهه در نفس بی اعتقادترین شنوندگان خود تأثیری به سزا میگذاشت و آنرا به صراط مستقیم علم و عمل هدایت میکرد. اوراینگونه سخنوریهای نصیحت آمیز خود میفرمود، مراد از «اذق من الشّعر» بودن صراط ادراک نکات و دقایق علم الهی است، و مقصد از: «احذ من السیف» بودنش نیز بقول مولانا جلال الدین ویا بقول آن حکیم نحریر «ملاقلندر»:

نکته‌ها، چون تبع پولاد است تیز گرنداری تو سپر، و اپس گریز

پنجاه و نه

پیش این شمشیر، بی اسپر می‌کزبریدن، تیغ را نبود حیا و منظور از: «احرق من النار» هم عمل به علم است که کاری بسیار سخت و پراهمیت بوده؛ کمتر عالمی را میتوان یافت که به اندازه علم خود عمل کند و با تبتل و انقطاع به مرتبه فنای افعالی و صفاتی و ذاتی در افعال و صفات و ذات حضرت حق تعالیٰ رسیده باشد. نکته قابل یادآوری مقدار و کیفیت ولایت آن حکیم بی بدیل است که خود بالذات واجد مراتب کاملی از آن بوده و مستمعان خود را به داشتن ولایت محمد و آل محمد تشویق میفرمود و آنانرا به شفاعتشان دلخوش می نمود.

حاصل این سخنرانی های شباهی جمعه، کتابی است که با کمال سادگی و بیشتر با الفاظی همه کس فهم و خالی از تعقید لفظی و معنوی و بدون اصطلاح و تهی از ابهام؛ شامل یکدوره از معارف برگزیده اسلامی و بویژه مکتب تشیع میباشد؛ بطوريکه هر خواننده منصف و بی غرضی را تحت تأثیر صفاتی روح و ایمان کامل و اعتقاد راسخ و مبانی مستحکم علم و عمل گوینده قرار میدهد؛ و بنظر این بی بضاعت، اگر کسی در مقام تحریر مجدد آن کتاب برآید و جملات تکراری و زوائد لازم منبر را از آن حذف کند؛ خود کتابی بسیار ارزنده و شریف و ماندنی و در سطح عالی خواهد بود؛ چنانکه همین اکنون هم از شرافت و اهمیت ویژه ای برخوردار میباشد؛ و در تاریخ علم و ادب ایران و اسلام شاگردان و مریدانی بوده اند که سخنان و محاورات استاد و شیخ خود را با تحریری فصیحت و بصورتی نوین تبوب و تدوین کرده اند، و اکنون آن آثار به اسمی «اماگی» و «تحریر» و «سریت نامه» و غیره باقی مانده و در افواه اهل فن بنام شیخ یا استاد محرر شناخته گردیده اند.

باری، این کتاب موسوم به «بحث شریف معاد» است و نویسنده و گردآورنده اش، چنانکه خود در مقدمه نوشته به توصیه حکیم علامه آنرا منتشر کرده است (۱). این کتاب، با همه سادگی و لطف بیان محاوری و اشعار و امثال متداول، حاوی بیشتر اصول و فروع علمی و عقلی و فقلي ذر مبحث مزبور میباشد و با اینوصف آنقدر خواننده رادر حال و هوای مسجد و پای منبر و سخنرانی آن حکیم بارع

قرار میدهد، که انسان را از ابتداء تا انتهاء کتاب بذیال خود میکشد و قطره قطره و جر عه جرعه، دریابی از معارف بلند پایه و نفیس فرهنگ آل محمد ص را در ذائقه دل و جان خواننده فرو می چکاند و آدمی را از استغافل دنبیو برای ساعتهای متما دی راحت و برکنار میدارد. آری، این تأثیر از نفَس کریمانه نفُس نفیس و شخصی شخصی است که ایام عمر پر بار و برکت خود را به غفلت و تن آسایی نسپرده و روح عظیم او با رواح عالیه قدیسین پیوند داشته است.

آثار و تألیفات: علاوه بر حواشی علمی و حکمی که علامه فزوینی بر کتب فلسفی و کلامی و عقلی نوشته است، آن حکیم و فقیه اهل بیت و دانشمند نامی را در حدود بیست رساله و مقاله و کتاب در پیرامون مسائل کلامی و حکمی و عقلی و فلسفی است که معارف اسلامی را در این کتب مورد بررسی و عنایت تامی قرار داده و بر شیوه خاصی براساس علوم عقلی و نقلی، به توضیح و اثبات عقائد حقه و قواعد محکمة تشیع و معارف اهل بیت عصمت علیهم السلام پرداخته است.

این رسائل که در همین مجلد بطبع رسیده، عبارتند از: ۱- شرح دعای سحر ۲- رساله معراج ۳- رساله اسفر اربعه ۴- رساله در بیان قوة مولده ۵- رجعت ۶- تخلیه و تجلیه و تحلیه ۷- حرکت جوهریه ۸- اتحاد عاقل و معقول به فارسی ۹- اتحاد عاقل و معقول به عربی ۱۰- رساله در وحدت وجود ۱۱- رساله در حقیقت عقل ۱۲- رساله در شب قدر ۱۳- سخن در معاد ۱۴- مقاله در وجود ۱۵- تفسیری بر دو آیه از سوره یاسین ۱۶- مقاله در تشریح اجزاء حملیه واجزاء حدیه ۱۷- رساله در حدوث دهری ۱۸- حاشیه ای بر قصاید ضروریه از لیه ۱۹- مقاله در اراده و مشیت ۲۰- مقاله در مسح رأس و وضو ۲۱- مقاله در شرح زندگی ملاصدرا.

اما حواشی آن حکیم فرزانه بر کتب عقلی و فلسفی و کلامی عبارتند از: ۱- حواشی بر شرح منظومة حکیم بی بدیل مرحوم حاج ملاهادی سبزواری ۲- حواشی بر اسرار الحکم سبزواری ۳- حواشی بر شرح الاسماء الحسنی یا جوشن

کبیر سبزواری ۴ - حواشی بر کتاب اسفار الاربعة فیلسوف بی قرین جهان مرحوم
 صدرالمتألهین شیرازی ۵ - حواشی بر کتاب مشاعر آن حکیم ۶ - حواشی بر
 کتاب عرشیة ملاصدرا ۷ - حواشی بر تعلیقات ملاصدرا بر کتاب شفای بوعلی
 سینا ۸ - حواشی بر شرح اصول کافی ملاصدرا ۹ - حواشی بر کتاب مفاتیح
 الغیب آن حکیم ۱۰ - حواشی بر کتاب شفای بوعلی ۱۱ - حواشی بر کتاب شرح
 الاشارات والتسبیحات ۱۲ - حواشی بر کتاب شوارق الالهام ملاعبدالرزاق لاھیجی
 ۱۳ - حواشی بر کتاب گوهر مراد ملاعبدالرزاق به فارسی ۱۴ - حواشی بر کتاب
 میر محمد باقر داماد موسوم به قبسات ۱۵ - حواشی بر کتاب شرح حکمة الاشراق
 قطب الدین شیرازی ۱۶ - حواشی بر مقدمه کتاب شرح فصوص الحكم قیصری
 ۱۷ - حواشی بر کتاب الشواهد الریویة ملاصدرا ۱۸ - حواشی بر کتاب اسرار
 الآیات ملاصدرا ۱۹ - حواشی بر شرح مطالع در منطق ۲۰ - حواشی بر شرح
 تجرید قوشچی در کلام ۲۱ - حواشی بر مصباح الانس فناری.

شادر وان علامه وفقیه جامع الشرایط و مجتهد بارع قزوینی را غیر از آثار
 و حواشی و رسائل حکمی و کلامی و فلسفی، آثاری در زمینه های فقه استدلالی
 است که بدانگونه که شخصاً در یکی از منابر خود اظهار داشته عبارتند: ۱ -
 کتاب صلوٰۃ از اول تا آخر ۲ - کتاب خمس استدلالی از اول تا آخر ۳ - کتاب
 حجت از اول تا آخر بطور مفصل ۴ - کتاب میراث ۵ - کتاب نکاح ۶ - کتاب
 طلاق ۷ - در قاعدة لاضرر ۸ - کتاب مکاسب و بیع و تجارت که هیچکی چاپ و
 منتشر نشده است. ۹ - کتابی در حول عقائد امامیه در رده کتاب ستی کویتی به نام
 «جبانی» که او در رده شیعه نوشته و چاپ شده است. ۱۰ - توضیح المسائل یا
 حواشی بر رساله عملیة آیة الله العظمی مرحوم بروجردی ۱۱ - کتاب هدایة
 الانام در رساله عملیه، که هردو کتاب اخیر به چاپ رسیده است ۱۲ - حواشی بر
 کتاب عروة الوثقی مرحوم سید کاظم یزدی از اول تا کتاب خمس ۱۳ - رساله
 شریفه مناسک حجت چاپ کتاب فروشی اسلام، که فتاوی شیخ انصاری -
 رضوان الله علیه - را تحشیه کرده و در مقدمه آن مرقوم داشته: «عمل به این رساله
 شریفه مناسک حجت، با ملاحظه فتاوی و حواشی احقر جایز و مجزی است،

الاحقرابوالحسن الحسيني الفزويني» ۱۴— تقريرات درس اصول عقاید ۱۵— اسرار حجت از تقریرات درس آن فقید سعید در شباهی جمعه، از انتشارات اسلام ۱۶. — حواشی بر جلدین «کفاية الاصول» علامه آخرond خراسانی ۱۷— تعلیقات بر رسائل شیخ ۱۸— حاشیه برورسیله النجاة مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی وغیره.

فرزندان علامه رفیعی: آن دانشمند حکیم و فقیه اصولی، علاوه بر کثرت عمر و علم و آثار کتسی، بالنسبه کثیر الاولادهم بود و بجز کثرت مال— که حتی از قلیل و اقل آن نیز برخوردار نبود و در کمال مناعت ذاتی و رفتقت قدر و خرسندی میزیست— به تمام معنی کلمه «شیخ» بود، و چهارده فرزند داشت که چهارتن از آنان انان و بقیة ذکور هستند. فرزندان ذکور آن عالم جلیل القدر عبارتند: ۱— آقا شهاب الدین رفیعی که از محترمین قزوین بوده و بزرگترین فرزند ذکور آیت الله رفیعی است و دارای شغل آزاد میباشد. ۲— آقا ضیاء الدین رفیعی ۳— جناب حجۃ الاسلام والملیمین آقای آقا محسن رفیعی ادام الله ایام افاداته، که روحانی و فقیه اهل بیت علیهم السلام بوده و در مسجد جامع در بازار تهران به تدریس متون و سطوح فقهی و خدمت بجامعه و امامت جماعت و تنویر افکار مذهبی و هدایت مردم اشتغال دارند. ۴— آقای آقا حسن رفیعی که فارغ التحصیل در رشته حقوق قضائی بوده، سالهایی متتمادی به شغل قضاء در شهرستانهای کشور مشغول بوده است، و اخیراً در کسوت محترم وکالت دادگستری در قزوین به خدمت مظلومان جامعه اشتغال دارند. ۵— آقا کاظم ۶— آقا رضا ۷— آقا عبدالله ۸— آقا مهدی ۹— آقا مصطفی ۱۰— آقا صادق، همگی رفیعی. فرزندان آنمرحوم همه اهل دیانت و متشرع و متخلق به اخلاق اسلامی و مهذب و با تقوا بوده، و بر آثار و خصال والد بزرگوار و نابغة خود مقتدى میباشند و بقول جلال الدین بلخی: «شیر را بچه همی ماند بدو».

سال تولد وفات و مدت عمر و مدت: چنانکه مذکور افتاد، استاد علامه میرزا ابوالحسن رفیعی، در سال ۱۲۶۸ شمسی برابر با سال ۱۳۱۰ قمری در شهر قزوین

تولد یافت، و در نیمه شب سه شنبه ۲۴ دیماه ۱۳۵۳ شمسی، مطابق با اول محرم سال ۱۳۹۵ قمری و برابر با ۱۴ ژانویه ۱۹۷۵ میلادی، در سن ۸۵ سالگی و پس از اینکه در تاریخ ۱۳۵۲/۲/۱۸ مطابق با هشتم ماه مه ۱۹۷۳ میلادی به مدت یکماه در بیمارستانی در لندن بستری بود، به ایران مراجعت کرد و بعد از یکدوره بیماری و بستری شدن در بیمارستان مهر در تهران، جان بجان آفرین تسلیم کرده و دعوت حق را لبیک اجابت گفت و با مراسمی با شکوه از جانب خانواده و دوستداران و مقلدان وی و بسیاری از روحانیون تهران و قم، در مسجد بالاسرجنپ مرقد حضرت معصومه بنت حضرت موسی بن جعفر سلام الله عليهم و در کنار خاک استادش شادروان آیت الله حاج شیخ عبدالکریم یزدی مدفون گردید، که بعداً در جنب قبر آن استاد علامه؛ آیت الله مرحوم، حاج سید محمد حسین طباطبائی و شاگرد دانشمندش شادروان مرتضی مظہری دفن گردیدند، و عبارات زیر بر روی سنگی تحریر و حکم شده و بر دیوار روی قبر آن حکیم نحریر نصب گردیده است: «قدلیلی ربہ الجلیل، سید العلماء والمجتهدین، جامع المعقول والمنتقول، استاد الفقهاء والمحققین والحكماء المتألهین، مرجع العوام والخواص، علامۃ الزمان، آیة الله العظمی الحاج سید ابوالحسن الحسینی، المشتهر بالرَّفیعی القزوینی - اعلی الله مقامه الشَّرِیف - فی عاصمة تهران، غرة محرم الحرام، فی سنة ۱۳۹۶ من الهجرة التَّبُویة - صلی الله علیه و آله و سلم».

آشکار است که در سال هجری وفات آن حکیم و فقیه علامه یعنی از ۱۳۹۵ به ۱۳۹۶ اشتباهی رخداده و صحیح همان است که در این گفتار مذکور افتاد.

قابل ملاحظه: پس از فوت علامه رفیعی، این فقیر چهار بار آن دانشمند بزرگ را در عالم رؤیا دیدم. یکی در حدود ده روز پس از درگذشت ایشان و جریان واقعه این بود که شب آن حکیم را به هنگام غروب در خانه ای سه متر در چهارمتر و نیمه تاریک در حدود ده سانتیمتر بالاتر از سطح آن را بر روی چاهی عمیق و سیاه در حالت چهار زانو نشسته دیدم، و چون این فقیر از درب رو بروی آن

حکیم وارد خانه شدم، به من فرمودند که استاد بفرما برو توی این چاه، پرسیدم این چاه چیست؟ پاسخ داد، این چاه حکمت و فلسفه است. پرسیدم چرا خود شما در این چاه نمی‌افتد؟، پاسخ داد، آخر دست من در دست وحی است، و این فقیر از خواب بیدار شدم.

دومین خواب اینست که او را در باغی بهشت گفته دیدم که حورانی در سن دختران تازه بالغ و فوق العاده زیبا - در حدود پانزده تن - دور او را گرفته بودند و آن حکیم الهی در حدود چهل ساله بنظر میرسید، در حالت نشته و بکمال متانت و وقار و تبسم.

سومین باری که او را در خواب دیدم، پس از مطالعه و خستگی بسیار در فهم مسئله‌ای از مسائل فلسفی بود. در واقعه دیدم که آن حکیم بمن فرمود، میدانی چرا نمی‌فهمی؟، پرسیدم نه خیر استاد بفرمایید چرا؟، فرمود: برای اینکه ساهی الصلاتی و سه بار این جمله را تکرار کرد، و این فقیر در خواب فهمیدم که مقصود آن حکیم از جملة «ساهی الصلاة» اینست که نماز را در وقت نمی‌خوانم و از فضیلت نماز بس موقع محروم. آنگاه بمن فرمود، همین مسئله - گویا مسئله اتحاد عاقل و معقول بود - در کتاب: «الشواهد الربوبية» ملا انصاری، آسانتر بیان شده آن کتابرا بخوان و اینجانب پس از بیداری به کتاب مزبور مراجعه کردم و مسئله را چنانکه ایشان فرموده بود یافتم. رحمة الله تعالى عليه، رحمةً واسعةً.

چهارمین روایا شب جمعه‌ای بود که این فقیر زیارت نامه حضرت حمزه سید الشهدا و حضرت زهرا سلام الله عليها را خوانده بودم، و در عالم منام، دیدم که از کوهی بسیار مرتفع بالا میرفتم، تا به انتهای و نزدیک قله رسیدم، و چون پشت سر خود، یعنی پائین تر را نگاه کردم، دیدم هر که از قفای من می‌آید یکی پس از دیگری سقوط می‌کنند؛ پاییم را بر فراز قله کوه نهادم و چون زیر آن خالی بود و حشتنی مرا فرا گرفت و در آنحال بلا فاصله از قله هم بالا رفتم و یک مرتبه با رگاه قدس ثامن الأننه حضرت علی بن موسی الرضا سلام الله عليهم در زمین مسطوحی در برابر نظرم آشکار گردید، حالتی از لذت و فنا بمن دست داد که هرگز بالذات دنیاوی قابل مقایسه نبود و همانند آنرا نه دیده و نه شنیده بودم؛ در این موقع

ناگهان هاتفي بمن ندا درداد که اين مقام را مرتبه «فناي فی الله» گويند، ودر همه مسافت کوه تاقله آن، مرحوم حكيم متالله، رفيعي فزويني را ميديدم که چندين قدم از من جلوتر ميرفت، ومن در آنحال لذت و کاميابي معنوی و بي نهايت با خود می گفتم: منکه تا بدین اندازه غرق «التداد و ابتهاج روحی و معنویم، حضرت آیة الله رفيعي که چندين قدم از من جلوترند، در چه لذتی زائدالوصف بسرمي برند؟!». وبالاخره در همان حال که گنبد حضرت رضا عليه السلام را می ديدم، خورشيد بر من می تافت و سایه ام پيش پايس افتاده بود و مرا حالتی دست داد که به سبب آن اين بيت را در رؤيا سرودم و از خواب بيدار شدم:

نه همين جسم کشد، بارگر انجاني من
مبيکشد سایه سرگشته، پريشاني من
وچون حالت شعر سرودن در من باقی بود، اين مطلع را تعقيب کردم تا
غزلی سرودم که چند بيت آنرا نقل می کنم:

گوهرمه زنده شود، خلعت امکاني من.
برگ عيشي که بود سازنواخوانی من
گرد هر خاک دری، نیست به پيشاني من
دل آشتفته، از اين بي سروساماني من
مرغ جان چون رهد از دامگه فاني من
گر خراب از توام، اي گنج نهان غم عنق
نزنده مرگ، چو بر جامه جان رنگ فنا
بلبل باع توام، غير گل روی تونیست
سرفرازم به قامت، که چو بيشاني شيخ
چون صبا، در بدر افتاده بهر برزن و کوي
پرگشайд به هواي لب آن بام بلند

استدرالاک در زندگی نامه آيت الله العظمى رفيعي فزويني:

آية الله رفيعي، نقل از جلد چهارم کتاب «گنجينه دانشمندان» مؤلف محترم
كتاب مزبور در ترجمه علامه و حكيم و مجتهد قزويني، نوشته است:

«سيد الفقهاء و المجتهدين، حججه الاسلام وال المسلمين، آيت الله في
العالمين، آفای حاج سيد ابوالحسن رفيعي فزويني مُذَّلَّة، از مراجع عصر حاضر و
اعاظم مجتهدين معاصر است در تهران. وی در حدود سال ۱۳۱۲ قمری در قزوین
متولد و مقدمات و سطوح اولیه و متوسط را تا اوائل فرائد در آنجا خوانده، و پس از
آن به تهران آمده و از مرحوم آيت الله سيد محمد تنکابني و آيت الله حاج شيخ مسیح

طالقانی و آیت الله آقا شیخ محمد رضا نوری استفاده نموده و حکمت و کلام را نزد حکیم ربیانی، مرحوم میرزا حسن کرمانشاهی و مرحوم حاج فاضل و مرحوم میرزا محمود قمی – قدس الله اسرارهم – تحصیل نموده و فتوح ریاضی را از مرحوم میرزا ابراهیم زنجانی و آقا شیخ علی رشتی (از هیأت و هندسه و اسطلاب و بعضی دیگر از ریاضیات را) فرا گرفته، تا سال ۱۳۲۸ قمری که به قزوین مراجعت، و بعد از یک سال معاودت به تهران نموده، و فقط بتدریس شرح لمعه و قوانین و شرح منظمه و اشارات، در مدرسه عبدالله خان پرداخته، و طلاب آن عصر تهران را که از مدارس دیگر به محضرش می‌شناختند، افاده نموده؛ تا سال ۱۳۴۰ قمری که مرحوم رئیس الشیعه آیت الله العظمی علامه استاد، حاج شیخ عبدالکریم حائری به قم رحل اقامت افکندند، به قم مهاجرت و منحصرًا از درس و بحث فقه و اصول معظم به استفاده و خود بتدریس کفایه و رسائل و مکاسب شیخ، و اسفار اربعه و شرح منظمه، اشتغال تا در ماه رمضان ۱۳۴۴ قمری به امر مرحوم آیت الله حائری در مسجد بالاسربه منبر تدریس بالا رفته و قریب دویست و پنجاه نفر از فضلاء و طلاب را که حاضر میشدند، مستفید فرموده، و در همان اوان حواشی مفضلی بر شرح منظمه سیزواری که معروف است، نوشته وهم تعلیقات بر رسائل شیخ مرقوم نمودند، تا سال ۱۳۴۹ قمری با اجازه صریح در اجتهد و حرمت تقليد، مراجعت به قزوین نموده و تا سال ۱۳۸۰ قمری در آنجا بتدریس خارج کفایه و اسفار و فقه و اقامه نماز جماعت و تفسیر کلام الله مجید اشتغال داشته، آنگاه به تهران آمده، و تا کنون در مسجد جمعه به تدریس خارج فقه و اصول و خدمات دینی و روحی اشتغال دارد. از تأییفات معظم به است: ۱- رساله در رجعت بقواعد عقایه - ۲- شرح بر دعای سحر - ۳- حاشیه بر وسیله مرحوم آیت الله اصفهانی - ۴- رساله عملیه - ۵- حواشی متصرفه».

مؤلف نامبرده در جلد ششم از کتاب خود در تحت عنوان: «دانشنیان معاصر قزوین» آورده است: «آیت الله رفیعی - مرحوم مبرور سید الفقهاء و المجتهدین، آیت الله فی العالمین، آقا حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، از اکابر فقهاء و مجتهدین و اعاظم حکماء متألهین و مراجع تقلید معاصر بوده اند.

ترجمه آن بزرگوار در صفحه ۴۶۶ جلد چهارم گنجینه دانشمندان گذشت. وی حدود دوازده سال بود که از قزوین زادگاه خویش به تهران منتقل و در مسجد جمعه جماعت و هم تدریس می نمودند؛ تا در روز اول محرم ۱۳۹۵ قمری، بعد از کسالت ممتدی از دنیا رفته، و جنازه اش حمل به قم و در مسجد بالاسر، نزدیک قبر مرحوم آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حاییری یزدی مدفن گردیدند، نگارنده گوید: آیت الله رفیعی که بعضی از مراجع معاصر از تلامذه و شاگردان ممتاز او میباشدند، از اسطوانه های علمی و اسنادی بزرگ و فلاسفه سترک معاصر بودند و شایسته بود که در حوزه های علمیه بزرگ، به تدریس و رهبری و اداره آن پرداخته و فضلاً بیشتری تربیت نمایند؛ ولی گویا تقدیر آن مرحوم غیر از این بود، والمقدر کائن».

باری، استاد حکمت الهی آقا میرزا ابوالحسن قزوینی، در مدت اقامت در قزوین، علاوه بر تدریس کتب فقه و اصول و حکمت، پس از اقامه نماز جماعت در مسجد شاه قزوین، شباهی شنبه به منبر میرفت، و در این منابر به بیان مباحثی مشکل و قابل اهمیت از معارف و علوم حقه میپرداخت، و علاوه بر این منابر مستمر و بدون وقفه، تمام شباهی ایام محرم و صفر و نیز در ماه مبارک رمضان، پس از نمازهای ظهر و عصر به منبر میرفت و در تشویر افکار و حل مشکلات اعتقادی اسلامی با زبانی فصیح و همه کس فهم، اهتمامی شکفت آور می نمود، بطوريکه بیشتر اهل فن و شاگردانش از این منابر با تجلیل و تکریم یاد می کنند.

تکمله: آقای حسن زاده آملی، در گفتگوی رادیویی خود اخیراً اظهار داشته است که: «مرحوم رفیعی کتاب «مصابح الانس» را در قزوین تدریس میکرد و خود ایشان هم از شاگردان درس مصابح آن حکیم دانشمند بوده است. سپس اضافه کرده است: «مرحوم رفیعی یک درس در شباهی جمعه و دوشنبه در منزل خود برای عموم مردم میدادند که در عقاید بود و این درس را بعداً

در مسجد آیت الله لواسانی درگذر لوطی صالح میداد و چون جمعیت زیاد شد، برخی از او تقاضا کردند که به مسجد جامع بروند و درس خود را در آنجا بدهد و بعضی از کرج و حتی از اصفهان بدرس او حاضر میشدند و بیشتر از توحید و معاد و نبوت ولایت سخن میگفتند».

در همین مصاحبه رادیویی فرزند برومدن مرحوم قزوینی، حجۃ الاسلام آقا سید محسن رفیعی و آقای حسن زاده آملی گویند: مرحوم رفیعی در مدرسه میرزا عبدالله در تهران تدریس میکرد و نیز در علم هیأت و ریاضیات قدیم هم، شاگرد مرحوم شیخعلی رشتی و میرزا ابراهیم زنجانی در تهران بود و در سین جوانی در مدرسه صالحیة قزوین درس فقه میخواند و در اصول شاگرد مرحوم بنکابنی بود که در تهران تدریس میکرد.

حکیم علامه، در قسم کتب اصول و فقه و حکمت را تدریس میکرد و حواشی منظمه را نیز در قم تحریر کرده و در تهران کتاب «مصطفی‌الانس» را در نزد اشکوری خوانده است.

مرحوم رفیعی خود اظهار میداشته که مرحوم حاج شیخ میخواست درس ماه رمضان را تعطیل کند و شاگردان نمی خواستند که درس تعطیل شود، لذا همشاگردان بن اشاره کردند که من درس تفسیر قرآن را شروع کنم و حاج شیخ عبدالکریم هم مرا تأیید میکرد و من روی زمین می نشستم و درس میدادم، ولی با امر مرحوم حاج شیخ در مسجد بالاسر بر عرشه منبر نشستم و شروع بتدریس کردم. این بود مقداری لازم از دوران حیات وزندگی فکری و علمی دانشمندی کم نظری که در قرن اخیر و نیز در بسیاری از قرون تعالی حکمی و فلسفی، میتوان به آسانی او را از نوایخ و جهابه علوم اسلامی دانست و این مراتب ظاهري هم چیزی بر تشخص والای معنوی آن حکیم بی بدیل نمی افزاید. والحمد لله اولاً و آخرأ و ظاهراً وباطناً. غلامحسین رضانژاد «نوشین» تهران ۱۳۶۷/۳/۲۳



مکتبہ تحقیقاتی پورن علوم اسلامی

مسأله رجعت

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلة رجعت

الحمد لله وکنی والصلوة علی عباده الذین اصطفی محمد و آله سادات الوری.
و بعد بر هوشمند عاقل هویدا و آشکار است که هر مطلبی از مطالب
اعتقادیه تا به مقام ادراک عقلانی برهانی نرسد و در قوّة عقلیه حدود و شوّون آن
سنجدیده نشد اعتقاد قطعی یقینی به آن محال است. و چون مسئلة رجعت ارواح
نورانیه ائمه طاهرین، علیهم صلوات الله رب العالمین، به بدنیهای عنصری در فضای
دنيا از جمله معتقدات طایفة حقّة شیعه، نصرهم الله تعالی، است، البته تشريع
وی و نمایان نمودن حقیقت آن در مرائی عقول امر مهمی خواهد بود، خاصه در این
عصر که در اثر اغراض اکثر مردم روزگار از علوم عقلیه گرفتار تاریکیهای شباهت
و اوهام گردیده اند.

در این ایام جمعی از افضل تلامذه و رفقاء بحث علمی از حقیر تقاضا
فرموده اند که در این باب مقاله ای بر طبق براهین عقلیه نوشته به نوعی که محتوی بر
دفع شباهت و ایرادات باشد. حقیر نیز قبول نموده در مقام انجام آن برآمدم،
بعون الله تعالی و حسن الهامه و تأییده. و برحسب ترتیب طبیعی که در سلسلة
ادراکات و احاطه عقلی بر هر معقولی محقّق و هویداست، ناچار از ذکر و تقدیم
چند مقدمه در تأسیس اساس مطلب خواهم بود.

مقدمه اولی

محقق و هویداست که از برای روح علاقه تمام است به بدن عنصری. و حقیقت این علاقه برمی‌گردد به ربط ذاتی طبیعی بین قوه روحانیه و قوه مادیه طبیعیه؛ خواه قوه روحانی کلی باشد، همچون قوه مؤثرة کلیه که مجموع عالم طبیعت در نظام اراده او حرکت و سیر می‌کند؛ و خواه قوه روحانیه جزئی، که نظام شخصی طبیعی بدن در تحت نفوذ و توجه او محفوظ است.

پس می‌شود گفت تمام طبایع کلیه عالم، از علوی و سفلی، در نفوذ روح اعظم مثل طبیعت بدن عنصری است در سلطنت و حکومت نفس ناطقه که روح جزئی است.

بلی فرق است در اینکه روح اعظم اختراع کننده صور و مواد عالم است، نه اینکه فقط اعطای صور و فعلیات کند، بلکه ماده و صورت هر دو به ایجاد او موجود است؛ ولی نفس ناطقه در بدن عنصری ایجاد ماده اولیه بدن نمی‌کند، بلکه کمالات و فعلیات — از قبیل حفظ ترکیب و نمو و اعطای مشاعر و قوی — از برکات اوست. زیرا که فیض به بدن از مجری و معبر نفس می‌رسد، یعنی حق سبحانه عطا می‌کند به توسط نفس مدبرة بدن. و فرق دیگر این است که روح اعظم در استكمال خود احتیاج به ماده کلیه عالم ندارد، ولیکن نفس ناطقه در سیر جوهری و حرکت استکمالی خود حاجت به ماده بدن دارد. و فرقهای دیگری هم هست که خارج از مطلب، و ذکر آن باعث طول کلام است.

و این قسم از ارتباط و توجه که عالی در مراتب وجود نسبت به سافل دارد عبارت از یک نوع قهاریت و قدرت مخصوصی است که در ابتداء ممکن است ارتباط به این درجه نباشد ولیکن در نهایت کار ممکن است در حرکت جوهریه نفس ارتباط به قسمی شود که از کمال قدرت نفس بتواند ماده بدن را در هر عصری به مقضای اراده خود صورت مخصوصه بدهد، و از توجه خاص وی حیات و جانی در ماده ظهور یابد.

نتیجه از این مقدمه چنین نتیجه می‌گیریم که در موت طبیعی محسوس، هر چند که مشهور است علاقه نفس به بدن بکلی باطل می‌شود، ولیکن این سخن به میزان علمی صحیح نیست. زیرا که معلوم شد که این علاقه، بعد از دقت، همان قوّه وجود نفس ناطقه و استعلای وجود اوست نسبت به بدن، و ضعف و مقهوریت بدن است در تحت نفوذ نفس؛ و این قسم از علاقه چون برمنی گردد به شوّون ذاتیّة نفس، ممکن نیست با باقی بودن نفس بعد از موت منقلب و زایل شود. بلی در حال حیات طبیعی نفس، بر طبق همین علاقه و ارتباط ذاتی، افعال مخصوصه هم دارد که در حقیقت اعمال و به کار انداختن همان علاقه است. و بعد از موت، بروز افعال زندگی نیست، نه اصل علاقه. و در نظر اهل حس و مردمان عاری از تحقیق و تعمق، علاقه نفس را به بدن همان افعال و کارفرمائيّ نفس در بدن می‌دانند. و این نظر عاميانه است، مربوط به حقایق عقلیه نیست.

و اما برهان بر اینکه نفس را قوت و استعلای بر بدن است و بدن مقهور و خاضع برای نفس، در نهایت وضوح است. زیرا که همواره ارادات و خواطر و تصورات نفس ناطقه بدن را به حرکت درآورده، و در تغییرات بدن تابع تغییرات نفسانی است. و این مطلب عمق عظیمی دارد. و سراحت احکام نفس، از فرج و حزن و خوف و اطمینان و حیا و وفاحت و نظری آن، در بدن جسمانی نمایان و عیان است، چنانکه اطباء در عهد قدیم اغلب به تدبیر نفسانی مرضی را علاج می‌نمودند. و شیخ الرئیس در کتاب مبدأ و معاد خود حکایتی در این باب نقل فرموده که خالی از لطفت نیست، هر که خواهد رجوع نماید.

پس احکام نفس همیشه از مطلع حقیقت وی طلوع نموده و در افق بدن، که به منزله زمین و بسیط پهناور اوست، ظهور و تجلی کند. و از این بیان هویدا شد که هرگاه توجه نفس ناطقه به بدن طبیعی بعد از موت به نحو اتم حاصل شود، زندگی جدید مسکن و امری است که بر منهج عقلی محال نخواهد بود. پس از

لحوظ قوت علاقه ذاتیّة نفس، عود ممکن شد. و هرگاه معرض از راه دیگر عود نفس به بدن را محال بداند، در فصول بعد جواب آن با ذکر شبهه خواهد آمد. ان شاء الله العزیز.

مقدمة نایب

در تحقیق مقام و تشریع مرتبه نفس کلیّة الهیة
که در اصطلاح اسلام تعبیر از او به «نبی» و
«امام» کنند و گاه اورا «ولایت کلیّة» خوانند

بدان که هر حقیقتی را خاصیّت و اثری است که نماینده مقام وجود و مرتبه هستی است. و این همان اثری است که حکمای الهیّین گویند وجود خارجی ماهیّت مقام و موطّنی است که اثر مقصود از آن ماهیّت در آن موطّن بر او متّبّ شود. و اثر و خاصیّت لازم هر وجودی است که فعلیّتی را داراست، بلکه در حقیقت، آثار وجود مقام بسط و انبساط وجود صاحب آثار است؛ همچنانی که وجود مقام جمع و قبض آثار خود است، و مرحلة اثر و خاصیّت یکی از ممالک و منازل همان وجود است. مثلاً طبیعت مادیّه، که زینت بخش مادّه جسمانی است، در هر نوعی از انواع طبایع اثر مخصوصی دارد؛ و هم نفس نباتی آثار مخصوصه دارد که تغذیه و ترمیه و نشوّطیّی و تولیدمثّل است؛ و هم نفس حیوانی و قوی و مشاعر جزئیّه وی، هریک ادراک مخصوصی را سزاوارند که همان اثر اوست؛ و نفس ناطقۀ انسانی، که مرتبه قوّة عقلانیّه و رسیدن به حقیقت مدرکات است، در ابتدای امر، اثر او انفعال و تأثیر و فرا گرفتن علم و عرفان از مافق و مبادی عقلیّه خود می‌باشد، و در نهایت کار و قدم آخر، که عقل بسیط و نقطه اجتماعی انوار علوم گردید و صاحب تمکین و رسوخ در مقولات شد، نور بخش و خلاق علوم خواهد شد. و در این مرتبه، خاصیّت و اثر مطلوب از وجود او روش کردن عالم نفوس انسانیّه به طور عموم، یا تأثیر در جماعتی محدود که به حسب بعثت انبیاء – علیهم السلام – و صاحبان نفووس کلیّة الهیة مختلف می‌شود. زیرا

که درجات همین مرتبه از وجود مختلف است، و وظایف تعلیمی انسیاء تابع مقدار استعداد و بهره از حق و نفوذ علمی و مقال و حسن کلام و طلاقت و شیرینی لسان است. و چون همین مقام از نفس ناطقه را بالا بردی و به اعلیٰ مراتب عقل بسیط و نور بخشی و تهذیب و تکمیل عامّة نفوس بشریه رسانیدی، روح خاتمتیت محقق می شود؛ و به لسان دیگر، معلم کل و ربط دهنده عالم انسانیت بلکه همه ممکنات به حضرت واجب الوجود بالذات و مبدع کل – عزّ اسمه – نمایان شود. و دراین مقام خاصیت این مرتبه وجود و اثر طبیعی او، در خور ذات بی همال او، همان مقام معلمیت عموم و تهذیب کل نفوس است در جمیع ادوار و اعصار و تمام گردشها افلاک، تا روزی که نفوس رجوع به باطن عالم طبع نموده بساط طبیعت و حرکت و استكمال زمانی برچیده شود و قیامت کبری پدیدار گردد.

مقصود اینکه معنی خاتمتیت همان قوّه تکمیل و تعلم شخص خاتم است جمیع مراتب مختلفه بشر را و خارج نمودن نفوس آنان را، در کمال علمی و عملی، از حدّ قوّه به فعلیت محضه الی یوم القیامه. و چون این معنی روشن شد، البته مقام امام هم، که خلافت از همین مقام منبع و محیط است، شریک در سعه نفس و قوّه تعلم عمومی و تهذیب روحانی خواهد بود. زیرا که معنی امامت و خلافت از مقام خاتمتیت ادامه دادن و ابقاء تعلم کلی است و حفظ علوم و آدابی که در خور این تعلم و تهذیب عمومی لازم است و از جانب پیغمبر تشریع گردیده است. و برهان بر اینکه درنهاد وجود شریف خاتم و وارثین مقام آن حضرت قوّه تعلم عمومی نسبت به افراد معاصر و غیرمعاصر آنان قرار داده شده است، تا انقراض دوره عالم طبیعی فهمیده می شود از عموم بعثت و رسالت عامّة آن حضرت، که به ضرورت عقل، چنین عمل بزرگ و فعلی خطیر مبدأ تکوینی مناسب بزرگی کار و عمل لازم دارد.

مقدمه سوم

بدان که در علم الهی و فتن حکمت مافقه الطبیعه مبرهن و عیان گردیده

که قسر دائم نخواهد بود. و قسر به حسب اصطلاح منع کردن و منع شدن وجودی است از نمودن اثر طبیعی خود که طبعاً طالب اوست و به حسب فطرت وجود الهی روی به او دارد. مثل اینکه جسم سنگین را، که به حسب طبع خود یا به علاقه انجذاب زمین که آن هم طبیعی است میل به مرکز دارد، بهقهر و قسر به سمت فوق بیندازند، این حرکت را فسیریه خوانند، زیرا که برخلاف خواهش طبیعی است؛ یا تغییر بدن از صحت به سوی مرض، که انحراف غیرطبیعی است و به سبب خارج از طبع بدن و قوای وی بیماری حادث شده؛ یا آنکه نوع حیوان، با اینکه مبدأ طبیعی به حسب جعل و وضع الهی در خود برای مشتهیات و لذاید حیوانی دارد، قسمی بشود که در نظام عالم همواره محروم از کمال خویش باشد. و مخفی نیست که رهبانیت که در شرع انور اسلام مذموم و مکروه است، یکی از علل و جهات کراحت وی همین نکته است که قوای حیوانی در وجود انسان لغو و عاطل نگردد.

و برهان بر این مطلب که قسر دائم محال و در نظام عالم پاینده و همیشه نخواهد بود آن است که دانستی، در مقدمه دوم، که در هر موجودی قوه مخصوصی به صنع الهی قرار داده شده که روی آن قوه به بروز دادن و نمایان کردن خاصیت و اثر خویشن است. و این قوه را در غیر حیوان و نبات طبیعت و طباع و صورت نوعیه گویند، و در نبات نفس نباتیه، و در حیوان نفس حیوانیه خوانند، و در عقل بحضور همان قوه جوهریه تعلق و داشن، بلکه درنبی و امام تعلیم و ارشاد عمومی و تهذیب است. و بالضروره قرار دادن این قوه درنهاد هر موجودی به حسب نظام اتم عالم کبیر مطابق حکمت و درغایت اتفاقان صنع باشد. یعنی چون وجود چنین قوه در نظام عالم لازم و واجب بوده، جعل و آفرید شده است. بنابراینکه در حقیقت هر چیزی چنین جوهری و دیعت نهاده شده است، حال اگر بخواهد این قوه و جوهر همیشه از کمال خویش محروم و اثر وی در عرصه عالم کبیر نمایان نشود و در اثر دائم بودن قادر و مانع همواره در حجاب منع و حبس مکنوم بماند و خلقت سرتاسر

حکمت عالم کیان روزی او را به مطلوب خویش نرساند، البته به حکم عقل فطری، قرار دادن چنین قوه در حقیقت آن موجود و اورا مشتاق نمودن به اثر خود، و از طرفی علل و موجبات محرومیت او را در نظام وجود ایجاد نمودن، لغو صرف و عیث محض خواهد بود و منافی حکمت حضرت مبدع کل عز اسمه می باشد. پس به ضرورت عقل جمع بین قرار دادن مبدأ طبیعی و قوه اثر در کمون هر موجودی با دائم نمودن مانع و منع آن از پیدایش آن اثر در نظام عالم ممتنع و مستحیل بوده و هرگز از حکیم صادر نشود. این است که بزرگان علم و سلاطین ممالک حکمت و معرفت فرموده اند که قسر دائم بلکه اکثری هم در نظام عالم محال است.

کلمه حکمیه

و هرگاه عارف محقق بصیر نیک تأقلم کند درست دریافت خواهد نمود که این قاعده، یعنی امتناع دوام قسر، مطابق قاعدة دیگری است که حکماء الهیین در جای دیگر گفته اند. زیرا که چنین محقق نموده اند که موجود در کلیه عوالم هستی، چه در صفع و جوب ذاتی و چه در ممکنات، از دو قسم خارج نیست:

یا اینکه خیر محض است؛ به این معنی که نظام طبیعی وجود او در کمال و تمام و حسن و همیشه برقرار و در منطقه حقیقت خود محفوظ بلکه نظام دهنده سایر مراتب وجود و آبرودهنده به همه حقایق؛ چون حضرت باری عز اسمه و بعد از جناب ربوبی، بعضی از مقربین حضرت، از مجرّدات عقلیه، که حالت انتظار کمال برای آنان نیست بلکه در وجود و کمالات وجود فعلیه محضه هستند و احسان به زیرستان و مراتب نازله وجود هم به افاضه حق تعالی دارند.

و یا آنکه خیر وجود غالب بر شر آوست، و اکثر در نظام طبیعی الهی خود برقرار، و اختلال نظم وجودی او نسبت به حالت انتظام وجودش نادر است، و هم نسبت به غیر خود چنین است. و چنین موجود در عالم عنصری و اجسامی محقق

است که قبول کون و فساد می نماید و به مضاده و تصادم گاهی موجب تباہی دیگری می گرددند؛ مثل وجود نار، که گاهی موجب ضرر و زیان است، ولی در قبال منافعی که در نظام کل از او ظاهر است چیزی نیست. و سه قسم دیگر را محال دانسته اند:

اول آنکه همه وجود موجود شر باشد، که او را شر محض گویند، که همیشه از نظام وجودی خود بیرون و مختلف و نسبت به همه عالم و اجزای آن مضر باشد.

دوم آنکه شریت آن غالب بر خیریت او باشد.

سوم آنکه هر دو جهت در او مساوی هم باشند.

و این سه قسم را به طوری که شناختی ممتنع می دانند. و بر خیر محقق واضح است که قسر اگر دائم یا اکثري باشد داخل در اقسام سه گانه خواهد بود و مسنحیل الوجود باشد، زیرا که یا همیشه یا اکثر از کمال طبیعی خود محروم و نظام وجودی وی مختلف خواهد بود.

نتیجه از مجموع این مقدمات، با تأقل کامل و اعمال بصیرت و فکر صحیع در اطراف آن، بر هوشمند عاقل عیان گردد که رجعت، یعنی رجوع ارواح و نفوس ناطقة مقدسة حضرت رسالت پناهی و ائمه طاهرین —سلام الله عليهم اجمعین— به بدنها عنصری و جسدی‌های دنیوی خویش ممکن بلکه به ضرورت عقل واجب است. زیرا که از مقدمه اول معلوم شد که توجه روح به بدن عنصری، که از احکام و لوازم و فاہریت سخن روحانی بر جسمانی است، دومربه ممکن، بلکه علاقه قاهریت به طوری که شناختی بعد از مرт باقی است و زوال آن ممتنع است. و از مقدمه دوم معلوم گردید که روح نبی خاتم و ائمه طاهرین معلم و مهذب کل افراد بشر و رساننده عموم را به سعادت عظمی و اتحاد کلمه ویگانگی در پیمودن طریق توحید می باشد، و به قاعدة اینکه هر وجودی را خاصیتی است، خاصیت وجودی ایشان هم همین تعلیم و تهذیب عمومی است.

و بر آگاهان و مطلعین تواریخ و اخبار نمایان است که بروز اثر و طلوع آفتاب سعادت کبری در حوزهٔ مدینة انسانی به واسطه وجود موانع و قواصر مختلفه در زمان خودشان ممکن نشد، چنان که حال کنونی حوزهٔ بشر بهترین شاهد و برهان بر این مطلب است؛ پس به ضرورت عقل و حکم محقق در مقدمه سوم، که قفسه و منع شدن از کمال و اثر طبیعی محال است دائم باشد. البته در عرصهٔ نظام طبیعی عالم و اساس حکیمانه حضرت حق روزی و دوری باید هویدا شود که نفوس کلتی الهی و معلمین مدرسهٔ دنیا در مقام تعلیم عمومی برآیند؛ یعنی ارواح رؤسای تعلیم توجّهی به بدنیهای خود نموده و خود را در جامعه نمایان کنند، و موانع و قواصر از مقابل آثار و نفوذ خاصیت این قوای الهی رفع شود و قفسه باطل گردد، و معلمین الهی که وظیفهٔ ذاتیه آنان تعلیم همه مردم دنیاست در مقام تعلیم و تهذیب سرتاسر نفوس بشر برآیند و مولود انسانی را به مقام کمال و تمام فلکیت خود رسانند، و هر نفسی از نفوس حجج الهی به حقیقت اثر و مطلوب خود نایل گرددند و عالم نوزانی شود، و سرگفتگی کنزاً مخفیتاً به تمام معنی از عقب پرده خفا چهره خود را به عالم بنماید، و نکتهٔ فاخرهٔ الصورة الإنسانية اکبر حجج الله على خلقه، و حقیقت عالیهٔ ولقد گرفتنا بینی آدم از مکمن خفا به منقصه ظهور خرامد، و بر همه عالیمان ابواب بهشت معنوی و سیر در عالم روح و اطمینان مفتح شود، و ذاته همگی به شیرینی حقیقت انسانیه که تغییر با علم و عرفان و اخلاق فاضله است شیرین گردد. و هرگاه چنین عصری و روزی نیاید، پس قرار دادن قوای عالیه و مبادی تعلیمات عمومی و دستگیری نوعی در نهاد روح مبارک ختنی و خلفای آن حضرت لغو و عبث و منافی حکمت باشد. و چون ما وقتی در مسألهٔ رجعت بحث می کنیم که حقیقت دین اسلام و عموم مبوعیت پیغمبر –صلی الله عليه وآلہ و خاتمیت و صحت مذهب شیعه و امامت ائمه اثنی عشر مسلم و مبرهن گردیده و هم تجرد و بقای روح بعد از موت به برهان پیوسته، لهذا ما به همگی این مباحث پرداختیم؛ زیرا که این مباحث هر یک مسئلهٔ علی حدّه بوده و عنوان مستقلی دارند

که ذکر همه آنها مناسب این رساله نیست.

باقي می ماند دو مطلب مهم که ذکر آن لازم است:

مطلوب اول نفس کلیة الهیه در نبی و امام، دارای دو نوع اضافه و علاقه می باشد:

بکی علاقه و ارتباط خاصت با بدن مبارک خود، مثل همه نفوس نسبت به ابدان و اجساد آنان.

دوم علاقه و ارتباط و استیلای نفس کلیه به مجموع عالم کبیر، که این علاقه و ارتباط روح و حقیقت امامت و نیابت کلیه است. و در اثر همین ارتباط کلی است که فرمودند: «آبها به برکت ما جاری است، و درختان به یمن ما اوراق و برگها دارند، و میوه‌ها می‌رسند.» و نظیر این امور که در اخبار بسیار است. و در موت ظاهیری امام علاقه اول به حسب صورت باطل می‌شود، و می‌گویند: «امام از دنیا رفت.»

و اما علاقه دوم به موت باطل نمی‌شود، و ربط و اضافه و علاقه نفس کلیه الهیه به بدن عالم کبیر ثابت و باقی است، مثل قبل از موت؛ و این مطلب علاوه بر اینکه فی نفسه مطلب شریف و دقیق است نفع کلی در باب رجمت دارد، چنانکه بر فطن پوشیده نیست.

مطلوب دوم آنکه اگر حقیقتی از حقایق وجودیه در عالم مادون عوالم عالیه متحقّق شود و وجود او به قدر همان عالم باشد، البته احاطه به عوالم فوق ندارد و ظهور و تجلی با آن تعیین خاصّ که در عالم پائین دارد در مافوق آن عالم نخواهد داشت. ولی هرگاه آن حقیقت در وعاء و عالم محیط بر عوالم نازله مستولی و می‌تواند خود را در آن عالم ظاهر و متجلی سازد. مثال آن در عالم شهادت آفتاب و ماه است، که چون مرکزیت وجود آنها در فوق عالم عنصری است همیشه در عالم عنصری و کره خاک ظهور و تجلی داشته و احکام و آثار آنان در مرکز خاک جاری و ساری است. و این معنی در موجودات ارضی نسبت به عالم

افلاک نیست؛ یعنی حکومت بر عالم مافق خود ندارند، مگر بعضی از ساکنین کره خاک که از لحاظ معنویت فوق عالم سماوی و نفوس سماویه هستند. آنها هم به این جهت حکومت بر افلاک دارند که از حیث جنبه روحانی و معنویت برتر هستند؛ کما فی قضیة رد الشمس لمولانا امیر المؤمنین → علیه السلام – وسائل الامور. و این مطلب نیز برای رفع استبعاد و تقریب مسئله رجعت به ذهن مؤثر و مفید است.

حال آنچه را که اهم امور است حل شباهات منکرین رجعت است، که در فصل جداگانه عنوان کنیم، و به عنوان الهی قلم و قمع اوهام باطله آن را بنمائیم.

فصل

در جواب از شباهاتی که به صورت سؤال و پرسش عضوان کنیم

سؤال اول رجوع کردن ارواح پاک ائمه → علیهم السلام – به عالم عنصری و بدنهای مادی خودشان مقتضی است که در وجود خود سیر نزولی کنند؛ و بعد از وداع دنیا و خلاصی از زندان طبع، دو مرتبه عود به گرفتاری این عالم نمایند. و در نهاد هر عقلی هویداست که بعد از تمام شدن دور طبیعی عود به ابتدای امر صحیح نیست.

جواب سیر نزولی قهرمانی وقتی لازم آید که ارواح ائمه → علیهم السلام – در رجعت هم مثل زمان اول منمنع از کمال و بروز تمام حقیقت خود باشند، لیکن چنین نیست. چه آنکه دور رجعت دوری است که موانع و قواسر مرتفع، و نفوس شریره مغلوب، و نفس کلیّة الهیه مستقل در حکومت بر نفوس مستعده و به نحو اتم مشغول به نمودن و ابراز خواص تعلیمی و ارشاد عمومی خواهد بود. و این حیثیت در ابتدای امر نبود تا رجوع عود به حالت اولیه باشد. و هم این حالت فعلی، که گرفتاری و احتباس روح عقلی در مضیقه عالم طبع است، در عصر رجعت نیست، بلکه در آن عصر طبایع و قوی و مشاعر

نازله به نحو علوم تابع حکم روح، و مشایعت می نمایند سیر روح کلی را. و روح امام — علیه السلام — در دور رجعت آزاد، و طائز قدسی آن حضرت با تمام همت در پرواز است. و هرگاه علی — علیه السلام — اظهار نفرت و انججار از دنیا می نمودند برای این بود که نفوس دنیا پرست، که غرق در هواهای نفسانی خود بودند، تابع حکومت عقلیة روح محیط آن جناب نبودند، و گرنه اجسام و مواد این عالم با اجسام و مواد عالم آخرت هر دو ممکن الوجود و برای عارف واصل یکی است. پس شکایت و اندوه اولیای الهی از حکومت عالم طبع است، نه از نفس عالم طبیعی.

سؤال دوم رجعت ایجاد می کند که عصر ظهور امام دوازدهم حضرت ناموس التهر و حجۃ العصر — علیه وعلی آبائے المعمومین سلام اللہ رب العالمین — کافی در تکمیل عمومی حوزه بشر نباشد. با اینکه مسلم است در نزد طایفه شیعه — ایدهم اللہ سبحانه — که امام عصر بعد از ظهور نفوس را به اعلی درجه تکمیل می رساند، پس دیگر رجوع سائر ائمه — علیہم السلام — چه لازم است.

جواب اولاً بعد از رحلت امام عصر — علیه السلام — از دنیا، ابقاء و ادامه همین کمال اتم افتضا می کند عود نفوس کلیة ائمه — علیہم السلام — را، که اساس تقدیر و توحید و تکمیل عمومی را که امام عصر احداث فرموده باقی بدارند. و ثانیاً اشخاص و افرادی که به نفس عیسوی و تکمیل امام عصر به مقام کمال علمی و عملی در قوۃ نظریه و عملیه رسیده اند باقی بالشخص خواهند بود و رحلت خواهند نمود، و اختلاف آنان در تکمیل تمام محتاج به رجعت خواهند بود.

سؤال سوم در فتن علم الهی محقق شده است که هر موجود عنصری وجودش مرهون به زمان معین و قطعه مخصوصی است از حقیقت ممتدۀ زمان، و تقدم و تأخیر و اقل و آخر در اجزای زمان ذاتی است؛ مثلاً تقدم روز پنجشنبه بر جمعه ذاتی و جوهری است، و هرگاه بخواهند روز پنجشنبه گذشته عود کند البته با وصف تقدم بر جمعه باید برگردد؛ پس هرگاه ائمه — علیہم السلام — رجعت به

دنیا نمایند البته باید به عین شخصیت و تشخّص خاص به خود برگردند. و چون بخواهد شخص با حفظ تشخّص برگردد، باید زمان مخصوص به وجود ابتدائی ایشان هم برگردد، و اگر زمان ابتداء برگردد صفت تأثیر نخواهد پذیرفت، بالضروره با صفت تقدّم خواهد برگشت. و این منافی با مفهوم رجعت است، زیرا که رجعت عود وجود ثانوی است، نه ابتدای وجود.

جواب دور رجعت از مراتب وجود امام است. یعنی زمان که از مشخصات وجود است منقسم می‌شود به حسب مراتب وجود شخص واحد. مثلاً وجود شخصی یک نفر انسان از ابتدای تكون تا آخر مراتب وجود او به یک تشخّص محفوظ است، زیرا که نظام طبیعی این وجود به همین عرض و بسط در مجموع زمان اوست، نه در یکی از حدود آن؛ پس ناچار زمان صباوت و سائر مراتب عمر و نشأه بروزخیه و اخرویه مشخص است. و در علم الهی محقق گردیده که تشخّص غیر از تمیز است. زیرا که در شخص واحد ممکن است حدود وجود او بسیار و متمیز از هم باشند با وحدت شخص، مثل حد رضاعت و صباوت و شباب و کهولت و شیخوت زید الی ماشاء الله؛ و هرگاه بخواهیم تشخّص زید را در سن پیری حفظ کنیم لازم نیست که شخصیت او در حد شباب محفوظ بماند، بلکه جائز نیست. و چون دور رجعت امام هنوز از تتمة وجود شخص آن حضرت است، و در نظام طبیعی وجود آن حضرت این مرتبه هم مأخوذه است؛ پس در زمان منطبق به رجعت تحقیق رجعت خواهد شد، و برگشتن زمان قبل از رجعت علاوه بر اینکه لازم نیست جائز نیست، چنانکه بیان کردیم. زیرا که این حد از فعلیت وجود امام مرهون به زمان قبل از رجعت نیست تا عود شخص مقتضی عود زمان قبل بشود و رجعت وجود نخستین گردد. و برعکار فطن هویداست که لامحاله دور رجعت، چون احکام و اوضاع او مخالف با اوضاع عصرهای گذشته بود، به مناسبت خود اوضاع سماوی و حرکات فلکیه را نوعی بایست اعتبار نمود که غیر اوضاع و حرکات گذشته افلک بوده باشد. و همینکه وضع حرکات غیر گذشته و مخالف

سابق شد، زمان هم زمانی دیگر خواهد بود؛ زیرا که زمان اعتبار آن از حرکات فلکیه و تغییرات کلیّة عالم جسمانی است. كما لا يخفى على البصیر. سؤال چهارم در اخبار رجعت، که در کتب حدیث ضبط است، پاره‌ای از وقایع را ذکر نموده‌اند که خالی از استبعاد نیست؛ مثل اینکه حضرت علی علیه السلام – جنگ عظیمی با شیطان خواهد نمود و شیطان همه اولاد و عساکر خود را برای حرب حاضر خواهد کرد؛ و نظیر این امر از سایر قصاید غریب‌هی که در پاره‌ای اخبار ذکر شده است.

جواب آنچه که قطعی و برهانی است اصل مسأله رجعت و رفع موانع و تواسیر و تعلیم و تهذیب عمومی است. و اما جزئیات مطلب مانند خبر مذکور، پس محتاج است که به طریق صحیح برسد و از میزان قبول اخبار معتبره و حجتیت اخبار آحاد که در علم اصول مبرهن است خارج نباشد، و در هر مورد به مدرک و طریق آن باید توجه نمود و حکم آن را معین کرد. و دیگر باید دانست به طور لزوم که رد مطلبی به مجرد استبعاد صحیح نیست، بلکه دلالت بر غرور و حمق کامل رذکننده دارد، همچنانکه بزرگان علم و حکمت بعد از غور کامل در امری که امتناع آن نه بدیهی بود و نه برهانی، آن امر را در مرحله توقف قرار می‌دهند و تبادر به انکار نمی‌فرمایند.

شیخ الرئیس، که از اعاظم حکماء اسلام است، در مواردی در کتاب طبیعی و الهی از شفاه اعتراف به عجز فرموده و اقرار به عدم وصول نموده است، با این وضع انکار آن معنی را هم نکرده است. و در نمط عاشر اشارات خود، کلیّة غرایب و عجایب طبیعت را که به حسب انتظار ظاهریه از مجاری طبیعی خارج است انکار نکرده، بلکه توصیه اکید فرموده که تعجیل در رذ و قبول نکنید. و حق هم همین است.

سؤال پنجم هرگاه رجعت، بر حسب برهان عقلی که تحقیق شد، به ضرورت عقل لازم باشد، بایست نقوص همه انبیاء و رسول هم روزی به دنیا رجعت

نمایند، با اینکه طریقۀ شیعه تخصیص رجعت به پیغمبر خاتم و ائمه — علیهم السلام — است.

جواب این اعتراض در صورتی متوجه است که صاحب آن اثبات کند که همه نفوس انبیاً سابقین مقام وجودی و استعداد دعوت و تبلیغ ایشان زیاده از مقداری است که هریک در عصر خود بروز داده‌اند. و این معنی مسلم نیست. زیرا که دعوت عامه و مبعوثیت بر عموم افراد بشر، با داشتن قوت نفسانی و لوازم روحانی این کار، در خصوص حضرت خاتم مسلم است بصریح قرآن و اخبار صحیحه، ولی در سایر انبیاء محتاج به مدرک عقلی یا نقلی صحیح است. و بعد از ثبوت فرضی رجعت آنان محدودی ندارد، لیکن تحقیق این است که رجعت سایر انبیاء به دنیا برای تکمیل طریقۀ توحید خود و شریعت خاصه به هریک ممکن نیست. زیرا که ناسخ بودن دین اسلام نسبت به شرایع سابقین نیست، مگر اینکه شرایع سابقه سیر استكمالی و تکمیلی خود را به نهایت رسانیده‌اند و به غایبات مطلوبۀ خود هریک به قدر مرتبه خود رسیده‌اند؛ و گرنه بخواهد دینی ناسخ دین دیگری باشد، به این معنی که قاطع دین سابق گردد، قبل از استكمال دین اول چنین نسخ بالضرورة محال است. پس نسخ دین اسلام ادیان سابقه را همان عبارت است از ظهور اساس و قواعد حقّة برهانیة اسلام بعد از نهایت و تمام شدن سیر دین سابق. و در علم اصول اشاره فی الجمله به این تحقیق نموده‌اند. پس اعتراض وارد نیست و برهان رجعت در انبیاء سابقین جاری نیست.

سؤال ششم بنا بر «حرکت جوهریه» که صدرالمتألهین شیرازی — قدس الله سرہ — تحقیق فرموده، و حقّ هم همان است، نفس بعد از خروج از عالم طبع و مهاجرت از بدن، بالفطره روی به باطن وجود و مشاهده غیب و اعمال و علم خویش دارد؛ زیرا که در حرکت جوهریه، همین قسم که تبدلات در مراتب هر نشأه می‌باشد، همین قسم تبدل اعظم انتقال وجودی و طبیعی از یک نشأه به طور کلی به نشأه دیگر هم محقق است. و به این قاعده، بخواهد روی نفس، که

حقیقتاً همان نحو وجود اوست، از غیب به طرف این عالم برگردد، که در رجعت لازم خواهد بود، چگونه متصور است که آنچه به فعل رسیده و فعلیت یافته دو مرتبه بالقوه شود؛ و طالب پس از رسیدن به مطلوب، بدون قصد مطلوب اعلیٰ و اکمل، مطلوب خود را رها کند با اینکه به مسامعی عظیمه به مطلوب رسیده بود.

جواب وقتی رجوع از عالم غیب به دنیا و روی کردن به عالم طبع، محال است که کمال پیدا کرده، درنتیجه حرکت جوهریه را از دست بدهد، و کمال حاصل و فعلیت عالیه خود را که به تحول و تبدل ذاتی یافته ضایع کند. و این معنی در رجعت لازم نمی‌آید. زیرا که به واسطه قوت وجود و سعة عرصه هویت، نفس می‌تواند ضبط جمیع عوالم و حضرات را بکند؛ به این معنی، با اینکه روی تمام به عالم غیب دارد توجهی هم به عالم طبع و دنیا نماید، همچنانکه در وجود اقدس حضرت حق – سبحانه – که به تمام مشاهده ذات خود و اسماء و صفات خویش را مشهود فرماید، روئی به عالم امکان دارد و افاضه دائم بر این عالم دارد. و مقتضای حرکت جوهریه انتقال ذاتی به عالم باطن این عالم است، هرچند جمع کند این مقام را با توجهی به مقام نازل. و از این بیان جواب شبہه تناخ نیز معلوم گردد، که اگر کسی گوید عود و رجعت به دنیا عین تناخ است، که براهین عقلیه بر امتناع آن قائم است.

و تحقیق در جواب از این سخن آنکه تناخ برگشتن روح است به بدن دیگر با همان نحو فعلیت اولیه و ضعف وجود. و اما با داشتن مقام کمال و جوهریت مخصوصه، که از موت نفس را حاصل شده، تدبیر بدنی را هم بکند اکمل از سابق، این محال نیست و غیر تناخ است. همچنانی که ملائکه، با اینکه محتاج به استکمال از بدن محسوس نیستند، لیکن در موقع و مواردی به امر الهی متمثل می‌شدند در بدنها مخصوصه؛ مثل قضیه مریم مادر حضرت مسیح، که جبرئیل متمثل به صورت بشریه گردید.

و تحقیق این مطلب به نحو اجمال آن است که گاهی مقام کمال و

وصول به درجه ارتقای عقلی روح از راه احتیاج به حواس ظاهره بدنیه است که باید از روزنمه های حواس ظاهره علوم و معارف کلیه در جوهر روح حاصل شود، تا عقل کامل بالفعل شود. و این سیر دنیوی و حرکت جوهریه است. و گاهی همان قوه روحانیه کامل بعد از کمال خود را در عالم صورت نمایان کند و به صورت حق و قوای حتیه نمایان شود. و این تجلی و ظهور را تمثیل گویند. و این احتیاج روح به قوی و مشاعر نیست تا سیر قهقهه ای و فرود آمدن از فعل به قوه لازم آید، بلکه این معنی اشراق روح است نسبت به مقام نازل. و هر که فرق بین تنزل عالی و رها کردن مقام اعلای خود را با اشراق عالی در مقامات نازله و تجلی آن نگذارد، گرفتار این قبیل وساوس و اوهم خواهد شد.

پس هویدا و محقق شد که رجعت نفس کامل به دنیا و نشأة حسن نظری تمثیل روح القدس است در لباس بشریت. و این مطلب که گفتیم تأمل کامل لازم دارد تا به حقیقت آن برسند.

سؤال هفتم هرگاه گویند که آنچه برنبی و امام عقلاً و شرعاً لازم است تشریع احکام و ارشاد نفوس به توحید و اعمال صالحه و بالجمله طریق نجات اخروی است، و این مقدار هم از حضرت ختمی ووارثان آن حضرت در زمان خود بروز نموده، و آنمه — عليهم السلام — که وارثان آن جناب می باشند حفظ او را نموده اند، و غیر از این مقدار در قوه نبی و امام لازم نیست تا بر طبق برهانی که ذکر شد در رجوعت پدید گردد و آنچه باقی مانده از حیز قوه به عرصه فعلیت آید.

جواب کلام در تکلیف و ادای وظیفه شرعی و عقلی نیست، البته نبی و امام به مقدار تکلیف خود به قدر قدرت ادای وظیفه تبلیغ و ارشاد فرموده‌اند. بلکه سخن مادر اثر تکوینی و فضیلت وجودی و خاصیت طبیعی نبی و ائمه می‌باشد. و این اثر تکوینی بود که گفتیم، به قاعدة محال بودن قسر دائم، روزی باید در عرصه امکان محقق و هویدا شود. و خلاصه آن این است که متعدد نمودن قوی و نفوس بشریه و رفع اختلاف فرمودن و همگی را در طریق توحید کامل و انتصاف به

فضایل نفسانیه به منزله روح واحد و حقیقت واحده قراردادن، که درنتیجه لوازی اسلام در همه اقطار عالم در اهتزاز و همه افراد در سایه کلمه توحید محض قرارگرفتن، اثر ذاتی نبی اسلام و آئنه - عليهم السلام - است که بایست به عرصه بروز باید؛ همچنانکه قوی و مشاعر نفس ناطقه در عالم صغير انسانی، با اختلاف در خواص و آثار و مواضع هریک در بدن، لیکن از لحاظ اینکه همه اشue و عکوس و اشرافات نفس می باشند، به منزله قوّه واحده باشند، و تشخّص یک فرد به اختلاف و تعدد قوای متعدد نیست، و به قاعدة تطابق متن عالم صغير و عالم کبیر، که مجموع عالم خلقت است، نظیر این اتحاد در هیكل نظام اتم عالم کبیر متحقّق باید گردد، و دنیا در سیر استكمالی آنرا الامر به جائی برسد که همگی نفوس بشریه حکم واحد را پیدا کنند، و از برکت متابعت تامة افراد بشر نفس نبی خاتم صلّی الله علیه و آله و ارثان آن حضرت را همه افراد به منزله شعاع و عکس و تابع محض برای حقیقت مقدّسه ولايت کلّیه بشوند.

خانمه

بدان که از خصایص و مزایای مذهب شیعه - نصرهم الله تعالی - اعتقاد به مقام ولایت است. و ولایت را محققین اهل عرفان فوق مقام عقل می دانند و می گویند الولاية طور وراء طور العقل. و همچنانکه در مرحله حسن و محسوسات مشکلاتی برای انسان روی می دهد که قوّه حسن از حل آن عاجز است، مثل اعتقاد به صانع عالم - عزاسمه - و تجرد روح، و لیکن همان مشکل در محضر عقل و در مدرسه تعلیمات ادراک عقلی آسان می شود و قوّه عقلیه حل مشکلات حسن را می نماید، همین طور در مرحله عقل و ادراک عقلی هم مشکلات و عجایی است که حل آن در محضر انور ولایت و در مدرسه تعلیمات نبوت و ولایت روشن و هویدا می شود. و در حقیقت همین مطلب موجب احتیاج حوزه بشر به ولایت و نبوت وجود انبیاء و کتب آسمانی گردید. مقصودم این است که منکر

رجعت که خود را قائل به ولایت کلیه می‌داند هرگاه تأمل و تدبیر در مراتب ادراکات و بالا رفتن از هر موطنه به موطن اعلی می‌نمود و وسعت عالم ولایت را تصور می‌کرد، انکار رجعت نمی‌نمود. و نظیر این مطلب از عجایب و مشکلات زیاد است که در مدرسه عالیه ولایت تدریس و تعلیم شده است؛ همچون عذاب و ثواب جسمانی در قبر، و سوال نکرین، که اهل سنت و جماعت هم در این نوع عقاید با ما همراه‌اند و هم خصوصیات ثواب و عذاب و مقامات بهشت و جهنم که در قرآن مجید به آن تصریح شده است. پس اگر شخص در مقام تسليم به تعلیم ولایت نباشد، همگی این مطالب را بایست انکار کند — اعاذنا اللہ تعالیٰ من شرور انفسنا و اعتمادنا علی مدارکنا المحدودة.

گذشته از همه اینها، ما — بعون الله سبحانه — مسئله رجعت را عقلی نموده و به برهان حکمی ثابت نمودیم. و اگر از باب شکرِ نعمت حق و اظهار آن گفته شود که تاکنون چنین رساله‌ای در این باب از متعتمین و متأخرین نوشته‌اند، گزار گفته نشده و خلاف واقع نخواهد بود.

اعتدار

برادران دینی که از علم و عرفان بهره و نصیب ندارند بدانند که هر چند این رساله بر حسب مصلحتی به زبان پارسی نوشته گردید، لیکن برای استفاده طلاب علوم و محققین از اهل فکر فراهم آمد؛ و هرگاه مردم عوام بهره‌ای از آن نبرند، عذر من این است که مطالب غامضه علمی را بیش از این نمی‌توان آشکار نمود، و ساده‌تر از این حد را گنجایش نیست. و دیگر آنکه ادله نقلیه بر ثبوت رجعت را از آیات کثیره قرآنیه و اخبار معتبره و اجماع محقق از شیعه نقل و عنوان نکردیم، زیرا که مقصود اختصار و ذکر اهم امور که دفع شباهات است بوده، و هر که بخواهد رجوع به مثل بخار و حق‌البیان مرحوم مجلسی و علم البقین مرحوم علامه فیض نماید، که آیات و اخبار در آن کتب ذکر شده است.

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً وصلى الله على سيد الأولين والآخرين و اشرف المقربين أول الأولين في البدايات و نتيجة الأولين في النهايات سيدنا محمد الدّر البّيّن من نسل ابراهيم الخليل وآلـه و عترته مصابيح الهدى و ائمة الورى.

وقد فرغ مؤلفه الأحقر المشرف بالانتساب إلى اهل بيت التّبّة والسفارة، ابوالحسن الحسيني الفزوري ، وفقيه الله للعمل في يومه لغدہ قبل ان يخرج الامر من يده في شوال من السنة المجرية ١٣٥٣ .

در بیان تخلیه
و تخلیه و تحلیه و فناع

دربیان تجلیه و تخلیه و فناء

بدان که قوّة عملیه در نفس انسانیه، که کارفرمای بدن جسمانی است، در رسیدن به اوج سعادت و کمال ناچار است که مراتب چهارگانه‌ای را، که خواهیم شرح داد، به سیر و حرکت معنویه عبور نموده، تا از حضیض نقص حیوانیت به ذروهه علیای انسانیت نائل و برخوردار شود:

مرتبه اولی، که او را تجلیه خوانند، آن است که نفس قوی و اعضای بدن را به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد نموده، که اطاعت اوامر و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید، تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود؛ و در نفس هم رفته رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد.

و برای حصول این مرتبه، علم فقه، بر طبق طریقة حقه جعفریه، کافی و به نحو اکمل عهده‌دار این امر است.

مرتبه ثانیه، که آن را تخلیه نامند، آن است که نفس به مضار و مفاسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خوبیهای پلید آگاهی یابد و به تدبیر عواقب و خیم آنها در دنیا و عقبی، بر طبق دساتیر مقرره در فن علم اخلاق، آن صفات ناپسند را از خود دور و محون نماید، همچون کبر و حسد و حرص و شهوت و بدینی به خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که در کتب اخلاق ثبت است.

و این کار در معالجات روحانی و طب الهی همچون خوردن مسهلات و داروهاست برای رفع اختلاط فاسدۀ در معالجه جسمانی و طب طبیعی.

مرتبۀ ثالثه، که آن را تعلیه نامند، آن بود که پس از حصول تخلیه و رفع موانع، خود را به زیور اخلاقی نیک و خوبیهای پستدیده، که در نظام اجتماع و فرد تأثیر بسزا و عمیق دارند، آراسته کند. و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنویه است، که تا این معنی حاصل و متحقّق نشود آدمی در باطن آلوه و نجس خواهد بود، هرچند که ظاهر بدن محکوم به پاکی ظاهري است. و این کار در طب روحی و معالجه نفس مانند خوردن غذا و استعمال دوای مقوی است که برای تولید نیرو و قوت در بدن در طب جسمانی به کار می بردند.

و پس از حصول و تحقّق مراتب سه گانه فوق، از برکت صفا و پاکی روح، در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد؛ که تولید آن از مجبوب شدن قهری است به عالم حقیقت، و سرد شدن از عالم مجازی، که عرصه نایابیدار ممکنات است؛ و رفته رفته محبت شدت نماید، و اشتعال و افروختگی عجیب در روح عیان گردد، و از خود بی خود و بی خبر شود.

و این مقام را، که مرتبۀ چهارم از کمال قوّة عملیه است، فناء گویند.

ومقام فناء فی الله سه درجه دارد:

درجة اولی فنای در افعال است که در نظر عارف سالک، جملة مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل، از مجرد و مادی، و قوای طبیعیه و ارادیه بیهوده و بی اثر شود. و مؤثری، غیر از حق و نفوذ اراده و قدرت حق، در کائنات نبیند، و عوامل این عالم را محبو و ناچیز در حیطۀ قدرت نامتناهی الهی شهود نماید.

و در این حال یأس تمام از همه خلق و رجای تام به حق پیدا شود. و حقیقت آیه کریمة وَمَا زَقِيتَ إِذْ زَقِيتَ وَلِكُلِّ آللَّهِ زَقِيَ را به عین شهود، بدون شائبه پندار و خیال، عیان بیند، ولسان حال او متزنم به مقال ذکر لا عُزُلَ وَلَا قُوَّةٌ إِلَّا بِاللهِ گردد.

و در این مقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه‌ای ضعیف در نظر حقیقت بین او یکی شود. و این درجه را مغفو گویند.

درجه ثانیه فنای در صفات حق است.

بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات، که هریک در حد خود تعیینی و نامی دارند، مانند ملک و فلک و انسان و حیوان و اشجار و معادن، که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و تعدد و غیریت متصور و مشهود هستند، در نظر عارف الهی یکی شوند؛ یعنی همه، از عرش اعلای تجرد تا مرکز خاک، به صورت نگارستانی مشاهده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن، عکس علم و قدرت و حیات و رحمت و نقش لطف و مهر و محبت الهی و عنایت یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است.

در این نظر بر بحر، و دریاها و خشکیها، افلاک و خاک، عالی و دانی، همه به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود. و همه با یک نغمه و به یک صدای موزون، خبر از عظمت عالم ربوی دهند.

و در این مقام به حقیقت توحید و کلمة طبیة لآللّه إلّا للّه متحقّق شود؛ یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند، و در غیر حق، ظلن و عکس صفات کمال را پندارد. و این مقام را طمس خوانند.

درجه نانه مقام فنای در ذات است که فنای در احادیث گویند.

و در این مقام همگی اسماء و صفات، از صفات لطف همچون رحمٰن و رحیم و رازق و منعم، و صفات قهر مانند قهار و منتقم، را مستهلک در غیب ذات احادیث نماید. و بجز مشاهده ذات احادیث هیچ گونه تعیینی در روح او باقی و منظور نماند، حتی اختلاف مظاہر، همچون جبریل و عزازیل، و موسی و فرعون، از چشم حقیقت بین صاحب این مقام مرتفع شود. مهر و خشم حق، بسط و قبض، عطاء و منع وی، بهشت و دوزخ، برای او یکی گردد. صخت و مرض، فقر و

غناء، عزّت و ذلت، برابر شود. در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیک سروده، که گفته:

گر وعده دوزخ است و یا خلد غم مدار

بیرون نمی برنند ترا از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت، که در صحیفة الهیه امر بدان فرموده و
مدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است، همین مقام شامخ فنای درذات
است.

و این مقام را محقق خوانند، که بکلی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته،
توحید صافی و خالص ظهر و تحقیق یافته است.

در این مرتبه، که آخرین منازل و سفر إلى الله — جلت عظمته — بود، به
لسان حقیقت گوید: يا هو يا من ليس الا هو.
و چون طالب حق به این مقام رسید از هویت او و هویت همه ممکنات
چیزی نماند، بلکه همگی در تجلی حقیقت حق متلاشی و مض محل شده‌اند.
لَمْنَ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِهِ.

سخن در حرکت جوهریّه و تحولات ذاتیّه



وزارت فرهنگ و امور اسلامی

سخن در حرکت جوهریه و تحولات ذاتیه

بدان که این مطلب بسیار نفیس و پر فائده و از مهمات علم الهی است و معرفت به آن مفتاح بسیاری از حقایق حکمیه است، و ماقبل از شروع در مقصد دو مقتمه تمهد و ذکر می کنیم.

مقتمه اولی

بدان که موجود مسکن بر دو قسم است: جوهر و عرض. جوهر آن را گویند که قائم به ذات خود باشد، یعنی به نفس خود یکمرتبه از نفس الامروعالم هستی محسوب و به شمار آید، و هستی او از فروع و شوون هستی دیگر نباشد؛ مانند جسم طبیعی، و جوهر نفس، و جوهر عقل.

عرض آن را گویند که قائم به غیر است، یعنی استقلال در وجود ندارد، وجاعل و مبعع او ناچار وجود او را در موجود دیگر بایست ایجاد نماید، و لامحاله از صفات و شوون آن موجود دیگر خواهد بود؛ خواه عرض محسوس باشد، مثل سفیدی و سیاهی و طعم و بو و نرمی و درشتی و هکذا، یا عرض غیرمحسوس باشد، چون علم، اگر علم را عرض بدانیم، و بلکه مثل شجاعت و سخاوت و فرح و حزن و سایر اعراض نفسانیه؛ و چون عرض، به طوری که بیان شد، تابع وجود جوهر است و از خود به هیچ وجه در وجود استقلال ندارد، پس در قوت وضعف نیز تابع قوت وضعف جوهری است که محل اوت، مثلاً قوت و کمال بُوی سبب و

شیرینی آن تابع قوت صورت نوعیة جوهریه است که حقیقت سبب است، و همچنین هرگاه بوی و طعم سبب کامل و تمام نیست برای این است که هنوز سبب به خوبی نرسیده، یعنی صورت جوهریه او قوت نگرفته و به کمال جوهری خود نرسیده است. و هم در سکون و قرار یا حرکت و جنبش، عرض تابع جوهر است. به این بیان که هرگاه جسم در عرض متحرک است و تدریجاً از نفس به کمال در یکی از اوصاف عرضیه خود می‌رود، باید گفت که در جوهر ذات هم متحرک است، و به هر حدی از درجات صورت جوهریه نوعیه خود که می‌رسد مطابق آن به حدی و درجه‌ای از درجات عرض و صفت خود واصل می‌گردد؛ و هرگاه جوهر در یکی از صفات خود هم ساکن و غیرمتحرک در مراتب آن صفت نیست، معلوم می‌شود که در ذات جوهری خود هم ساکن و غیرمتحرک است؛ و توضیح این مطلب به نحو اتم در مقامی که نتیجه مقدمات را بیان می‌کنیم خواهد آمد. *إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْعَزِيزُ.*

و بایست متوجه بود که این سخن در اعراض ذاتیه طبیعته جوهر است؛ مثل رنگ سرخ در گل، و بوی سبب در سبب مثلاً. یعنی قاینون تبعیت عرض نسبت به جوهر در آن اعراضی است که منبعث از حاق جوهر و ذات اوست، نه در اعراض غریبه، که از علت خارجی در جسم تحقق می‌یابد؛ مانند رنگی که به جسم از خارج برسد، یا حرارت آب که به واسطه مجاورت آتش موجود شود. زیرا که چنین اعراض که به سبب خارج متحقق شود تابع علت خارجیه خود هستند، از قوت وضعف آن و مدت تأثیر آن، چنانکه واضح و هویداست.

مقدمة ثانية

در این است که حرکت، مطابق تعریف صحیح، عبارت است از خروج شی از قوه در امری به فعل تدریجاً. بیان آن اینکه حدوث امری در عالم تصور به دو قسم ممکن است:

یکی آنکه آن امر دفعه‌های بدون لحاظ مدت و زمانی حادث شود، و چنین امری را آنی الوجود گویند؛ مثل حدوث موازات بین دو خط که موازات باهم نداشتند و متمایل به موازات می‌شوند، زیرا که هر چند به هم متدرجأ نزدیک می‌شوند ولی این تمایل مقدمهٔ موازات است نه حقیقت موازات، و موازات در آخرین مرحله بتمامه دفعهٔ متحقق می‌شود.

دوم آنکه امری حادث شود بتدریج. یعنی هرگاه آن امر حادث را از ابتدای ظهور وجود او تا آخر تکامل وجود مثل خطی فرض نمائیم که امتداد در جهت طول دارد، منقسم خواهد شد به اجزای فرضیه که هر جزء آن در آنی وجود یافته و مجموع آن اجزاء در مقداری از زمان معین متحقق شود؛ مثل رنگ سرخ در سبب، که از ابتدای مراتب سرخی شروع به حدوث نموده تا بررسد به نهایت آن رنگ، از مبدأ تا منتهی، افرادی از ماهیت رنگ سرخ موجود می‌شوند که هر یک از آن افراد در یک آن زیادتر وجود ندارند و در آن دیگر معلوم می‌شود و جزء دیگر موجود می‌گردد. پس حرکت خارج شدن موضوعی است از فقدان صفتی و کمالی به سوی وجود آن کمال به نحو تدریج، وجود هر جزئی بعد از جزء دیگر. و به تعبیر دیگر هر مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، مثل مقوله کیف، دو فرد برای او تصور دارد: یکی فرد آنی که دفعهٔ متحقق شود؛ و دیگر فرد زمانی که متدرجأ موجود گردد، و این وجود تدریجی را حرکت گویند.

بعد از تمهد دو مقدمهٔ حال گوئیم:

حرکت در مقولات چهارگانه، که آین و کیف و وضع و کم باشند، مورد قبول و اتفاق همهٔ حکماء است و ذکر و تمثیل آنها لازم نیست. سخن در حرکت در جوهر و ذات متحرک است، که آیا جائز است که به حسب برهان عقلی انتقال و حرکت در صورت نوعیهٔ جوهریه که او را طبیعت خواند، که هر در آنی متحرک فردی از جوهر وجود و ذات خود را واجد گردد و در آن دیگر وجود دیگری پیدا کند، غیر وجود اول.

شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا، که رئیس حکماء مشائین است در اسلام، انکار حرکت جوهریه را نموده و به شدت نفی این امر را می نماید؛ و بعضی هم بعد از شیخ از اتباع او انکار حرکت در جوهر را نموده اند، که از آنهاست مرحوم حکیم ماهر مولی عبدالرزاق لاھیجی در گوهر مراد وغیره.

و مرحوم صدر اعظم الحکماء محمد شیرازی، صاحب اسفار، اثبات این معنی را به نحو اکمل فرموده و تأسیس برهان برطبق آن نموده، و مدعی است که اوائل، حکماء قبل از دوره اسلام به طور رمز، اشارت به این معنی نموده اند، و بالجمله در دوره اسلامیه از بزرگان علم و تحقیق کسی مثل ایشان تشیید و تعکیم این مطلب مهم را نکرده است.

و قبل از ذکر برهان بر اثبات آن، بدان که صورت نوعیه در اجسام عبارت است از حقیقتی در جسم که آثار مخصوصه آن جسم مستند به آن صورت است. زیرا که بدون شک هر جسمی را آثار و اعراض خاصی است که در جسم دیگر نیست؛ مانند خواص مختلفه انواع احجار و سنگهای پر قیمت، و خواص انواع ادویه، و اختلاف احوال انواع حیوان؛ و همین صورت نوعیه جوهریه اصل حقیقت هر چیزی است، و تمیز و جدائی انواع از یکدیگر به همین صورت نوعیه است که او را طبیعت هم می نامند؛ و مقصود از حرکت در جوهر این است که اجسام، خواه عنصریه خواه فلکیه، در این صورت نوعیه متحرک هستند، و یک حد از این صورت زیاده بر یک آن در ماده جسمانیه باقی و ثابت نیست و همیشه در تبدل است.

و چون جوهر شی در تبدل و تغیر است، اعراض و اوصاف وی هم، که بعد از مرتبه ذات او هستند، در تبدل و تغیر می باشند. و صاحب این قول عقیده دارد که نفوس ناطقه بشریه نیز که به منزله صور نوعیه اجسام و ابدان خود هستند حرکت جوهری و تغیر ذاتی دارند، و می گوید: نفس ناطقه در ابتدای فیضان بر بدن بسیار ضعیف و ناتوان باشد و به اشتداد جوهری ذات او در حرکت و تبدل

جوهری است تا به مرتبه نهایت قوت برسد، و به همین علت صفات و افعال و احوال طفل در ابتداء بسیار ضعیف است و به اشتداد جوهر ذات نفس، احوال و صفات او نیز اشتداد یافته رفته قوت گیرند.

ونها بیان تعجب و حیرت از شیخ الرئیس ابن سیناست که می‌گوید: نفس ناطقۀ یک فرد عالم متبحر حکیم در سن هفتاد سال مثلاً، از حیث درجه وجود، مطابق با زمانی است که این مرد شیرخوار بوده است، فقط تفاوت بین دو حال را به پیدایش اعراض و صفات کمالیه می‌داند که در ابتداء نبودند و در سن کمال به تحصیل و اکتساب حاصل گردیده‌اند، بدون اینکه کوچکترین تفاوتی در جوهر ذات نفس حاصل بشود. و این قول مخالف با وجدان صریح هر عاقلی است که مراجعته به ذات خود نماید.

حال مقتضی است که برهان بر ثبوت حرکت جوهریه را ذکر نمائیم بعونه تعالیٰ. و چون براهین بر ثبوت این معنی و مؤیدات آن بسیار است، ما در این رساله دو برهان انتخاب نموده به بیان مخصوص به خود نگارنده می‌نگاریم.

برهان اول

این است که در سابق معلوم شد که اعراض عارضه به جسم، مثل کیف و کم و وضع وغیر آن، که ذاتی هر جسمی است، منبعث از حاق جوهر و صورت نوعیه آن جسم است، و در حقیقت تولید عوارض و صفات جسم از صورت طبیعته جوهریه است.

حال گوئیم ممکن نیست که علت مؤثره در وجود معلوم با همه جهات علیت باقی و ثابت باشد و معلوم زوال یابد و تغییر کند، بلکه هرگاه معلوم تبدل یافتد بدیهی است که علت مؤثره هم تبدل یافته است. مثلاً هرگاه فرض نمائیم رنگ طبیعی سبب درجۀ معینی مثل درجه اول آن رنگ از طبیعت جوهریه جسم تولید شد و طبیعت جوهریه علت تحقق رنگ در درجه یک گردید، بعد رنگ که

اثر طبیعت جوهریه است باذن الله تعالى وتقديره حرکت نمود به سمت کمال و تغیر نمود و به درجه دوم رنگ سرخی تحول یافت، ناچار بایست قبول کرد که طبیعت جوهریه هم در وجود جوهری خود تحول به وجود قویتر یافته، او هم حرکت به کمال ذاتی خود نموده است، بلکه تحول و تغیر علت از حد اول به حد دوم باعث تحول رنگ گردیده است؛ و هرگاه خلاف این سخن گفته شود، یعنی بگوئیم که علت به حال خود باقی است و مع هذا التأثير در رنگ تغیر کرده و حد دوم را به وجود آورده است، لازم می آید که معلوم بدون علت تحقیق یابد؛ زیرا که آنچه معلوم و اثر علت بود، درجه اول بود و اگر همان طبیعت به حال خود می بود رنگ هم در درجه اول باقی می ماند، و مفروض این است که رنگ و عرض تبدل یافته است.

و ملخص کلام آنکه برای عرض مثل رنگ درجاتی است و مراتسی است مختلفه از ابتدای ظهور آن تا نهایت کمال، و هریک از این مراتب دارای خصوصیت ممتازه‌ای هستند غیر خصوصیت حد دیگر، و هرکدام از این مراتب اعراض مثل رنگ، با خصوصیت ممتازه از طبیعت جوهریه تولید و صادر می شوند؛ پس ناچار مطابق درجات عرض بایست درجاتی هم در وجود جوهری طبیعت که مصدر است قائل شویم که هر حدی خاص از حدود عرض از حدی از حدود جوهر صادر شود، و همین طور که به حرکت و جنبش، عرض سیر به کمال می کند و در هر حدی زیاده بریک آن قرار ندارد طبیعت جوهریه نیز به حرکت و سیر، حدود خود را طی نموده و در هر حدی از حدود جوهری خود بیش از یک آن ثابت نیست و به حد دیگر متحول می شود.

این است برهان محکم بر حرکت جوهریه در طبایع عالم کون و فساد و در نفوس متعلقه به ابدان طبیعیه. و بالجمله عالم جسمانی سرتاسر در تغیر و حرکت و سیر به مقصدی است که قافله سالار این سفر طبیعی، طبایع جوهریه و نفوس می باشند.

و محصل کلام آنکه عقل صریح حکم می‌کند که علت متغیر متغیر است و علت ثابت ثابت، و هرگز نمی‌توان متغیرات را به حیثیت تغیر و تعویل مستند به علت ثابت از لحاظ ثبوت و استقرار نمود.

اعضال و حل

هرگاه کسی بخواهد انکار حرکت جوهریه را بنماید و محدود استناد اعراض متغیره را به طبیعت ثابت به حرکت رفع کند و چنین گوید که نهایت حکم عقل این بود که لازم است متغیر و متحرک معلول و مستند به علت متغیر باشد و زائد بر این، عقل حکمی و اقضائی ندارد، و ما می‌توانیم این قاعدة عقلیه را رعایت و حفظ نموده از راه دیگر، بدون اینکه ملزم و قائل به حرکت جوهریه در طبیعت بشویم.

و بیان مشروح آن راه دیگر و طریق آخر این است که: متحرک به طرف هر مقصدی، از ابتدای شروع به جنبش، و حرکت، هرچه حرکت کند در هر مرحله به مقصد نزدیکتر می‌شود، ولیکن این قرب و نزدیکی به مقصد هم متغیر و دارای مراتب متفاوت است. چنانکه بدیهی است متحرک به مقصدی که در آخر سه فرسخ است، همین که یک فرسخ طی مسافت نمود مقداری قرب به نقطه مقصود پیدا می‌کند، و بعد از قطع دو فرسخ از مسافت قرب او به مقصد زیادتر می‌شود. پس چون مراتب قرب متغیر است طبیعت هم به کمک قرب مخصوص به حدی مصدر آن حد می‌شود. و اینکه در آن حال مصدر حد بعد نمی‌شود برای این است که هنوز قرب به حد بعد، که جزء علت است، فراهم نیست.

پس علت تجدد عرض، مثل رنگ و طعم، تجدد و تغیر جوهر طبیعت نیست، بلکه علت تجدد و تعاقب درجات عرض تجدد و تقاؤت و تعاقب مراتب قرب به مقصد متحرک است. و تا این احتمال باقی است اثبات حرکت جوهریه را به برهان مذکور نتوان نمود، و برهان ناتمام خواهد بود.

جواب از این شبهه موقوف است بر تمهید مقدمه دقیق که در موارد بسیاری از مباحث علم الهی نافع و به کار برد شده است. لهذا گوئیم علت، که سبب وجود معلول است، بر دو قسم است:

اول علت فاعلیه که علت موجود هم گویند. و تفسیر آن این است که هر موجودی که ترشح از موجود دیگر نمود به منزله سایه و پرتو او شد. موجود اول را معلول و دوم را علت مؤثه و فاعلیه و موجود خوانند؛ مانند آتش برای حرارت و احتراق، و حرکت بد برای حرکت مفتاح.

قسم دوم علت معده است که او را در ایجاد و تکوین دخلی نیست، بلکه اثر او همین است که ماده را برای فراگرفتن اثر از فاعل و موجود نزدیک به فاعل می کند؛ مانند خشکی هیزم برای قبول احتراق از آتش، و مانند رحم برای اینکه نطفه را مهیا نماید از برای گرفتن صورت انسانیت از بخشندۀ صورت -جلذکره-. پس علت معده کمک معلول است در قبول فیض، نه اینکه کمک علت فاعلیه است در اعطای فیض. و بین این دو مطلب فرق عظیمی است که نباید بر فقط پوشیده بماند.

حال گوئیم که درجات مختلفه قرب و نزدیکی به مقصد و متوجه از قسم علت معده به شمار می رود؛ یعنی هر حدی از حدود در حرکت مهیا می کند موضوع را برای حد لاحق، که تا حد اول را واجد نشد قابل و مهیا برای صدور حد دوم نخواهد بود. پس تغیرات و تبدلات مراتب قرب تأثیری در اختلاف انتظامی طبیعت جوهریه در صدور درجات مختلفه عرض ندارد، بلکه تأثیر در اختلاف مراتب قبول موضوع دارد. درنتیجه محدود استناد متغیر الطبیعه ثابت باقی ماند و چاره ای جز حرکت جوهریه در رفع محدود نیست. در این مرحله تأمل و تدبیر کافی لازم است، چون بسیار دقیق و عمیق است.

برهان دو

برای اثبات حرکت جوهریه آن است که ما در مقدمه این مبحث بیان

کردیم که عرض در وجود و شؤون وجود خود تابع محض جوهر است، و به هیچ وجه استقلال و انفراد در وجود برای عرض متصور نیست، و هرگاه توهمند این بشود که در امری استقلال در او راه یابد، یعنی بدون ارتباط به موضوع حکمی را برای وی تصور نمائیم، از حقیقت عرضیت خارج و انقلاب در ماهیت در وی لازم آید، و این خود به بداهت عقل محال است.

پس گوئیم: یکی از شؤون وجود عرض سکون و حرکت است، و این دو حکم راجع به وجود عرض است. مثل اینکه گوئیم لون ثابت و لون متغیر، و طعم ثابت و طعم متغیر. و بنابر انکار و نفی حرکت جوهریه، لازم آید که در صورت حرکت جسم در کیف یا کم یا وضع یا مقوله این، کیفیت یا کمیت جسم مثلاً، در حال تبدل و تغیر، از موضوع که جسم است جدا شوند و در این حکم، یعنی خروج از قوه به فعل تدریجاً، مستقل باشند. و این نحو وجود تدریجی برای کیف و کم، باقطع نظر از موضوع، ثابت باشد و بالضروره لازم آید که از ماهیت عرضیه خود خارج و منقلب به جوهر شوند. و این بالضروره محال است. ولیکن بنابر قول به حرکت جوهریه، حرکت عرض و تغیر آن از شؤون حرکت موضوع که جوهر است خواهد بود، و قانون عرضیت که تابعیت محض است محفوظ خواهد بود. و هوالمطلوب.

عقد و حل

بدان که عمده نظر شیخ الرئیس و اتباع او در نفی حرکت جوهریه اشکال در بقای موضوع است، که در هر حرکتی بقای موضوع عقلائلاً لازم است، و عقیده شیخ این است که در حرکت جوهریه موضوع باقی در احوال مختلفه تصور ندارد.

توضیح اشکال آنکه در هر حرکتی ناچار از امور ششگانه است:

اول مبدأ و آغاز حرکت.

دوم انجام و منتهای حرکت.

سوم متحرک که سبب تحریک است.

چهارم مافیه الحركة، یعنی مسافتی که متحرک حدود آن را به حرکت قطع نماید.

پنجم مالاجله الحركة، یعنی چیزی که حرکت برای او و به داعی ای وقوع یابد.

ششم متحرک، یعنی ذات موصوف به حرکت که از حالی به حالی انتقال یابد، و این را موضوع حرکت گویند. و بالضروره باید موضوع حرکت در جمیع انواع حرکات باقی و محفوظ باشد؛ زیرا که هرگاه موضوع باقی نماند و معدوم شود نمی توان گفت که شئ واحد از قوه به فعل در امری خارج شده است، بلکه باید گفت موضوعی بود و معدوم شد، و موضوع دیگر به وجود جداگانه موجود شد. و این مطلب نهایت واضح را دارد و حاجتی به بسط و توضیح ندارد.

بعد از اینکه معلوم شد که بقای موضوع متحرک در حرکت لازم است، حال گوئیم: در انواع حرکات چهارگانه، که حرکت در کیف و کسر و وضع و آین که مکان است، موضوع جوهر است و در اعراض چهارگانه متبدل و متغیر می شود. مثل اینکه آب وقتی که حرکت نمود از برودت به حرارت گرم شد، در هر دو حال، چه برودت و چه حرارت، جوهر آب محفوظ است و در صفت خود تغییر کرده است؛ پس موضوع حرکت در حرکات عرضیه محفوظ و باقی است. ولیکن در حرکت جوهریه، چون ذات و حقیقت شئ متبدل می شود، موضوع تهرا باقی نمی ماند و ذات شئ در تبدل خود باقی نمی ماند؛ پس حرکت در جوهر عقلائی معقول و جائز نیست.

این حاصل اشکال شیخ بود در قول به حرکت جوهریه.

و مرحوم حکیم لاهیجی، که در حکمت مشرب و روش مشائیین را دارد، در کتاب گوهرمراد فارسی خود تقریر اشکال را به این عبارت که نقل می کنم فرموده. و عبارت آن مرحوم این است:

«حرکت در مقوله جوهر ممکن نیست، به سبب آنکه جوهر ذاتی جسمی است و حرکت در ذاتیات جائز نیست، چه تمامیت شیء به ذاتیات است. پس اگر ذاتی از ذاتیات شیء اورا حاصل نباشد آن شیء آن نخواهد بود، و چون آن شیء آن شیء نباشد صادق نیست که آن شیء به سوی ذاتی خود حرکت کرده باشد.»

و جواب از این سخن آنکه در حرکت جوهریه، شیء حرکت می‌کند از حدی از جوهریه سوی حد دیگر آن، و تمام حدود که در حرکت جسم طی می‌نماید از مراتب جوهریه به شمار می‌روند، نه اینکه از جوهریه منتقل می‌شود به حقیقت دیگر که جوهر نیست تا لازم آید که ذاتی شیء اورا حاصل نباشد و موضوع منقلب شود از جوهریه به حقیقتی که ضده جوهریه است. و از شخص بارع در فن این سخنان بسیار عجیب است.

و اما جواب از کلام شیخ، هرچند از رده کلام لاهیجی معلوم شد، لیکن تفصیل مطلب در جواب شیخ این است که در حرکت جوهریه، هرچند درجات و مراتب صورت جوهریه متصل در تبدل و تغیر می‌باشد و هر حد و مرتبه از صورت جوهریه زیاده بر یک آن بقاء ندارند، لیکن قدر جامع بین همه مراتب صورت در حول حرکت محفوظ و باقی است. و مراد از قدر جامع سخن وجود صورت است، که عرض وجودی دارد و شخصیت وسیع دارد که با همه تفاوت مراتب شخصیت آن وجود محفوظ است.

پس هرچند تبدلات و تغیرات مراتب و درجات صورت جوهریه باقی نیست، ولی آن حقیقتی که این مراتب مختلفه حدود و ظهورات آن حقیقت هستند باقی است از ابتدای حرکت تا نهایت آن. مثلاً یک فرد از انسان از اول تولد و شیرخوارگی تا سن شصت سال برسد در دوره عمر خود اطوار مختلفه را سیر نموده و در هر طوری از آن اطوار اسم خاص و احکام مخصوص و آثار خاصه دارد، از رضیع بودن و صباوت و ترمع که قریب به بلوغ است و جوانی و کهولت و پیری، و تمام

این مراتب را شخص به حرکت جوهریه و تطورات ذاتیه به آخر می رساند. مع هذا حقیقت شخصیة او تغییر نمی کند و در همه این مراتب همان شخص اول باقی است، برای اینکه شخصیت یک فرد جامع همه این اطوار است. ولهذا چون ذات و حقیقت او محفوظ است هرگاه در جوانی جنایتی، مثل قتل نفس، از او صادر شود و در پیری ورثه مقتول بر او دست یابند او را قصاص می نمایند، و نمی توانند بگوید قاتل شخص جوان بود و من فعلًا پیر شده ام و شخص عوض شده است. هرگز این عذر را نمی پذیرند و نباید هم پذیرفت.

پس، بحمدالله، اشکال عدم بقای موضوع در حرکات جوهریه متدفع شد.

بيان اتحاد عاقل به معقول



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

بیان اتحاد عاقل به معقول

این مطلب، که اتحاد عاقل به معقول است، یکی از مطالب بسیار مهم فتن اعلیٰ، یعنی علم الهی و مافقه الطبیعه، می‌باشد، که خیلی دانایان مثل شیخ الرئیس ابن سینا نیز قصور از درک آن داشته و از همین جهت انکار بلیغ بر قائلین آن داشته‌اند. از متأخرین، حکیم سبزواری، با اینکه بارع در فتن است، در فهم آن و تمامیت برهان بر آن اضطراب در کلمات خود نمودار کرده. ابتکار این موضوع و تصحیح علمی آن را قبل از اسلام از مردی به نام فروبروس، که بزرگترین شاگردان صاحب اثولوچیا ارسطو است، می‌دانند. و در دوره اسلام، صدرالملائکین شیرازی عقیده بر این دارد که افاضه و الهام این مطلب بر او شده است. و چنین می‌نماید که پیش از او کسی از محققین به غور این امر نرسیده است. لکن حق این است که مسأله اتحاد عاقل به معقول در کتب عرفان، مثل مصباح الانس و نظری آن، مورد توجه بوده است و هم در بعضی اشعار جلال الدین بلخی اشارتی در این باب دارد، بلکه صریحاً در آن مندرج است. بلی بسط کلام و تحقیق وافی و اقامه برهان در باب اتحاد عاقل و معقول از خصائص مرحوم صدرالملائکین است. و ناچار قبل از ذکر برهان برمقصود، تصویر اتحاد عاقل به معقول را بنمائیم و توضیحاتی در اطراف آن ذکر کنیم. و تمام این امور را در سه فصل بیان کنیم.

فصل اول

باید دانست که مراد از معقول آن امری است که مورد ادراک عقلی قرار گرفته است، مثل تعقل و ادراک حقیقت انسان، یا تعقل حقیقت حیوان. لیکن حقیقتی که ادراک عقلی تعلق به آن دارد معقول بالعرض است نه معقول بالذات. زیرا که معقول بالذات آن است که موجود به وجود عقلی باشد و وجودی غیر این وجود نداشته باشد، چنانکه توضیح آن در فصل دیگر خواهد آمد. و در این مقام همینقدر باید دانست که مراد از اتحاد عاقل به معقول بالعرض نیست، که اشیای خارجه از عالم نفس و بیرون از صُفْع قوّة عاقله‌می باشند. زیرا که هیچ عاقلی نمی‌گوید که جوهر عاقل با انسان و فلک و ملک و حیوان، که در خارج از نفس وجود دارند، یکی می‌باشند، و این در نهایت ظهور است. بلکه مراد اتحاد عاقل به چیزی است که در صفع وجود نفس وجود دارد و اعتبار وجود و هستی او در خارج از عالم نفس نیست و آن معقول بالذات است.

فصل دوم

در بیان تشریح حقیقت معقول بالذات

بدان که نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می‌باشند محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقایق که آن صورت باحقایق خارجیه در ماهیت یکی باشند و در وجود و هستی مغایر و مخالف. و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند. و اشیای خارجیه به توسط آن صورت معلوم نفس و حاضر در عالم نفس هستند و بدون توسط آن صورت ربطی و اتصالی به نفس ندارند. ولیکن آن صورت علمیه معقول به خودی خود، بدون واسطه چیز دیگر، در نزد نفس حاضر و متمثّل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیرمحسوس است و قائم به ماده و جسم نیست و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد. و از این جهت است که گویند صورت علمیه، که معقول بالذات است، وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس؛ یعنی هرگز اضافه و اتصال

آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد، بلکه اگر اضافه و اتصال آن صورت معقوله علمیه وقتی از نفس قطع و زائل شود وجود واقعی آن هم محظوظ باطل خواهد شد، نه اینکه خود صورت باشد و اضافه به نفس نداشته باشد. خلاصه چنین صورتی که از اشیای خارجیه منعکس به جوهر نفس می شود و منشأ انکشاف و معلومیت آنها می گردد همان معقول بالذات است که در فصل اول اشاره کردیم.

فصل سوم

در اقسام اتحاد بین دو شئ و تصور آن

بدان که اتحاد چیزی با چیز دیگر سه قسم است. دو قسم آن ممکن و یک قسم دیگر محال و ممتنع است.

قسم اول اتحاد معانی و مفاهیم مختلفه در موجودیت و هستی است؛ به این معنی که دو شئ یا چند شئ که از حیث معنی و تصور باهم فرق دارند در مقام هستی و تحقق به یک وجود و تحقق موجود باشند و تفاوت آنها فقط از لحاظ تصور باشد که هریک را بتوان جدا از دیگری تصور کرد. و این قسم از اتحاد ممکن و وقوع هم دارد. مانند اتحاد جنس و فصل در وجود نوع، که به یک وجود موجودند و تفاوت در معنی و مفهوم دارند؛ همچون معنی حیوان و ناطق، که در مقام وجود یک وجود دارند، که آن وجود انسان است، و در معنی از هم جدا می باشند؛ و مثل صفات کمالیه حضرت حق – جلت اسمائه – که عین ذات باری تعالی می باشند، مثل علم و قدرت و حیات، که از لحاظ مفهوم مختلف ولی همه موجود به یک وجود احدی الهی هستند، که می توانیم بگوییم باری تعالی عین علم و عین قدرت و حیات می باشد.

قسم دوم اتحاد دو شئ موجود که در عرض هم واقع هستند؛ مثل اتحاد زید و عمرو، یا اتحاد نار و ماء، و نظیر این اشیاء. و بدیهی است که این قسم از اتحاد محال است و بیان لازم ندارد، چنانکه شیخ الرئیس در ابطال آن اطاله کلام قائل شده و در اشارات توضیح بدیهی را فرموده است.

قسم سوم اتحاد دو امر که در طول هم قرار دارند؛ به این معنی که یکی ناقص در هستی، و آن دیگر صورت کمالیه آن ناقص است که به واسطه آن استكمال بیابد و رفع نقص از او بشود و از قوه به فعل خارج گردد، مثل اینکه طفل جوان شود و جاہل عالم گردد و عاجز توانا و قادر شود، خلاصه آنچه را که استكمال و ترقی گویند از قسم سوم است. و این قسم هم ممکن وجود خارجی دارد. و بدان که اتحاد عاقل به معقول از این قسم است، چنانکه معلوم خواهد شد.

بعد از تمهید مطالب گذشته گوئیم:

حق در این مساله با کسانی است که اتحاد عاقل به معقول را در تعقل حقایق اشیاء قائل هستند. و برهان بر آن این است که عاقل و معقول دو امر اضافی و به عبارت دیگر، متضایفین هستند. یعنی هر یک از مفهوم عاقل و معقول در وجود خارجی وجود ذهنی باهم هستند. در خارج وجود عاقل با وجود معقول در یک درجه باید اعتبار بشوند و از هم تفکیک نمی شوند، در ذهن هم تصور معنی عاقل و معنی معقول در یک مرتبه و یک رتبه خواهند بود، و هرگاه عاقل بالفعل عاقل باشد معقول آن هم بالفعل معقول خواهد بود، و هرگاه عاقل بالقوه باشد معقول هم بالقوه خواهد بود؛ زیرا که تضایف برابری دوطرف اضافه را اقتضا کند، و این بسیار واضح است.

پس هرگاه نفس، مطابق حکم فصل دوم، در تعقل حقیقتی صورت علمیه را که معقول بالذات است در خود پیدید آورد، بدون شک علم و معقول او بالفعل معقول است، و نورانیت و درخشندگی علم از قوه به فعل آمده است، و باید عاقل هم عاقل بالفعل باشد، چنانکه دانستی. و در این صورت اگر علم و تعقل و معقول بالفعل عرض باشد و از ذات عاقل جدا باشد، چنانکه هر عرضی از ذات معروض جداست، بضرورت عقل در مرتبه متأخره از وجود عاقل خواهد بود، زیرا که حکم عرض همین است، و ذات عاقل در مرتبه متنقمه بر معقول خواهد بود. آن وقت گوئیم عاقل بالقوه به چه سبب از قوه به فعل خارج شده و کدام سبب عاقلیت او را

فعلیت بخشید و با کدام چشم باطن معقول را نگریست.
و اگر همین صورت معقوله را که عرض گرفتند، او را سبب عاقلیت بالفعل نفس بدانند و جهت استکمال جوهری نفس بشمارند، گوئیم هرگز عرض، که مقام آن بعد از مقام جوهر است، مکمل جوهر و جهت فعلیت جوهریت او نخواهد بود. زیرا که عرض وقتی عارض جوهر می‌شود که ذات جوهر از هرجهت در جوهریت خود تمام باشد، و سیر کمالی خود را در جوهریت ممکن نیست از عرض بگیرد و استفاده کند، پس عاقل در قوّه عاقلیت باقی مانده است درصورتی که معقول همین عاقل معقول بالفعل است، و این محال است که یک طرف اضافه از قوّه به فعل آمده باشد و طرف دیگر در همان حد ساقی خود که قوّه صرف بود باقی بماند، چنانکه قبلًا بیان کردیم. پس ناچار صورت معقوله را عرض و عارض به جوهر نفس نتوان دانست، بلکه بایست صورت معقوله را که معقول بالفعل است مرتبه کمال جوهریت عقلی نفس بدانیم که به همین صورت معقوله، عاقل بالقوّه عاقل بالفعل گردد، و چشم بینش و دانش عقلی نفس خود صورت معقوله باشد. و اینجاست که عاقل عین معقول و عین عقل و تعقل است یعنی علم، که صورت عقلیه و معقول بالذات است، هم معقول است و هم چشم عقلی نفس است و هم حیثیت نوریّه ادراک است. پس مدرّک و مدرّک و ادراک یکی است، و این سخن در نهایت عظمت و ممتاز است.

و به همین بیان محقق گردد که انسان با مدرّکات خود محسور شود. و نوری که در گوهر انسانیت است، از ذات او جدا نیست و بدانچه از بهایم جدا گردیده، همین معقولات اوست که با گوهر ذات انسان سرشته است و او را از بهایم در جوهر و گوهر جدا نموده است.

و تعجب از شیخ الرئیس است که اتحاد را منحصر در دو قسم اول نموده و متوجه به قسم سوم، که مبنای این کلام حقیقت انتظام است، نگردیده. و هم عجیب از حکیم سیزوواری حاج ملا‌هادی مرحوم دارم که برهان تصاویف

را بر اتحاد عاقل به معقول ناتمام دانسته است، و هم تصویر مطلب را کماینگی نفرموده، با اینکه برهان تضایف به تقریری که کردیم در نهایت قوت و صحت و متنانت است و به هیچ وجه مورد خدشه و نظر نیست.

خطاب

نفس نوری است مجرد از ماده و حتی است به حیات معنویه، چنانکه شیخ‌الإشراف نفس را نور اسفهید نامیده و عقل را نور قاهر خوانده است. و علم عقلاتی هم نوری است مجرد، چنانکه در محل خود هم مجرد نفس و هم تجرد صورت معقوله و ادراک عقلی به برهان پیوسته است.

خلاصه چون عاقل و معقول هر دو از سinx نور معنوی هستند، وقتی که به هم بررسند امتیاز و جدائی از بین آنها برود و هر دو یکی شوند، همچنانکه در دونور حتی و ظاهري این مطلب هویداست، که چون دو چراغ در یک مکان گذارند، جسم و ماده تا در آنجا که بوئی از ماده باقی است دو چیز جدا هستند، و به محض اینکه از چراغ و جسم آن عبور کنیم و شعاع هر دو را بنگریم محال است دویتیت و مقاییرت بین دو شعاع تصور کنیم. و این سخنها عمق دیگری دارد که مجال و حال برای بیان آن باقی نیست. و بدآنند که تحقیق این مطلب نفیس را به طوری که در این مختصر بیان شد در هیچ کتابی نخواهد یافت. والحمد لله على إنعمه وفضله.

سخن در وحدت وجود



جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری های انسانی

سخن در وحدت وجود و بیان مراد و معنی از این کلمه
به طوری که مطابق عقل و ذوق و شرع انور است

بدان که این کلمه در بین اهل عرفان و حکمت الهی بسیار شایع و
منتداول است و در اکثر کتب اهل معقول در مواردی مسطور می باشد. و در تفسیر
آن چهار معنی متصور است به ترتیبی که خواهیم بیان نمود.

اول آنکه مراد از وحدت وحدت شخصیتی باشد. و مقصود این باشد که
حضرت واجب بالذات شخص واحد منحصر به فرد در وجود است، و برای وجود و
مفهوم هستی مصدق دیگری نیست، و موجودات بسیار از سماء وارض و جماد و
نبات و حیوان و نفس و عقل، که در عالم امکان مشهود هستند، همه خیالات
همان واجب الوجود می باشند و در واقع چیز دیگر نیستند؛ مانند آب دریا که به
صورت موجودهای گوناگون از بزرگ و کوچک و بلند و پست برمی آید و در حقیقت
شخص آب دریا و موجودهای آن یک حقیقت و یک فرد آب بیش نیست، بلی
کثرت موجودها وهم را به گُمراهی و ضلال برده و انسان خیال می کند موج غیر از
آب است.

این تفسیر غلط محض و بیهوده است؛ زیرا که علاوه بر اینکه این معنی
منافقی صریح شرع انور و کفر است و مرجع آن به انکار واجب بالذات و نفی مقام
شامخ احادیث است؛ مخالف با قواعد عقلیه است، و همه اوضاع مسلمه در علم

حکمت را، که علیت حق و معلویت ممکنات و حاجت ممکن به واجب و سایر اوضاع علمی را، برهم ریخته و اساس خدابرستی و بندگی را منهدم می نماید؛ و هم مخالف با حق است، زیرا که به طور محسوس می دانیم و می بینیم که برای هر نوعی خواص و آثاری است که در نوع دیگر نیست، حتی در گیاه، اثربک گیاه که سم است هلاک نمودن است و اثر گیاه دیگر تربیاق و معالجه سم است، همین طور در معادن و انواع مختلف حیوان و عجایب احوال مختلف آنها، پس چطور شخص عاقل می تواند انکار کثیر وجودات را در واقع نماید و همه را یک شخص بداند.

دوم آنکه مراد از وحدت، «وحد سنتیه» است، نه وحدت شخصیه. به این بیان که مراتب وجودات، از واجب گرفته تا به ضعیف ترین ممکنات، مثل جسم و هیولی، در سنتیه اصل «حقیقت وجود» متعدد هستند و تقاویت در بزرگی درجه وجود و شوون وجود، از علم وقدرت و حیات و کوچکی مرتبه، دارند و به شدت وضعف و نقص و کمال در بهره داشتن از سنتیه وجود تعماز و جدائی از هم دارند. این معنی را در کتب حکماء الهیین، هم «اشتراك معنوی وجود» گویند، و هم وحدت سنتیه وجود خوانند. مشهور این است که طریقه فهلویین از حکماء عجم همین معنی بوده است.

و این معنی چندان دور از قبول نیست و منافی امری هم نیست، بلکه به اعتقاد اکثر محققین بدون این مبنای صدور معلوم از علت ممکن نیست.

سوم آنکه مراد وحدت شخصیه وجود است، لیکن نه مثل معنی اقل که کثیر وجودات و حقایق ممکنات را باطل و بیهوده بدانند، بلکه در عین اینکه وجود را واحد به آن شخص دانسته، کثیر و تعدد و اختلاف انواع و آثار آنان را هم محفوظ دانسته اند. و گویند این وحدت از غایت وسعت و احاطت منافات با کثیر واقعیه ندارد، که وحدت در عین کثیر و کثیر در عین وحدت می باشد؛ و تمثیل کنند این معنی را به نفس ناطقة انسان که واحد شخصی است، زیرا که

مسلمان هر فردی یک شخص بیش نیست ولیکن در عین حال با قوای نفس، از ظاهره و باطنه، از مشاعر و مدارک و از قوای طبیعیه، از هاضمه و نامیه و مولده، متعدد می‌باشد، که نفس عین قوای خود و قوی عین نفس ناطقه هستند.

و این معنی را حکیم نحیرر الهی صدرالذین محمد شیرازی در مبحث «علت و معلول» از اسفار اختیار نموده، و مخصوصاً متعرض ابطال معنی اول غلط وحدت وجود که ذکر نمودیم گردیده است. مقصود این است که صاحب این قول، یعنی معنی سوم از وحدت وجود، بهطوری که دانسته شد، عقیده دارد که این معنی صحیح و مطابق برهان و ذوق است و منافی امری نیست. والعلم عند الله سبحانه.

چهارم آنکه مراد از وحدت وجود وحدت در نظر مردم آگاه و بیدار است که از خوابگاه طبیعت نفس و هوی بیدار شده به عوالم کثرت و تعبیتات بی‌شمار عالم امکان وقعی نگذارده اعتنانی ندارند.

توضیح این معنی آن است که بدون شبه و تردید کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد را همه می‌دانیم و می‌بینیم، و از طرفی هم حضرت حق –عز اسمه – در ایجاد و تکوین ممکنات مختلفه به علم و قدرت و اراده و حیات، ظهور در همین انواع ممکنات فرموده و تجلی نموده، مانند تجلی متکلم فصیح و بلیغ در کلام و سخن خود که در نهایت فصاحت و بلاغت ادا نماید، و مانند کسی که نشسته و چندین قسم آئینه در اطراف خود نهاده و در همه آنها ظهور نموده است ولیکن آئینه‌ها در جنس مختلف باشند و هر کدام صورت شخص را به نوعی از کوچکی و بزرگی وصفاً و گذورت ظاهر نمایند.

پس آنچه از متکلم در کلام خود و از شخص در آئینه هویداست ظهور اوست نه وجود او و نه حلول در آئینه و نه اتحاد با آئینه. و این هم بدیهی است که هرگاه شخص دیگری به این مظاهر و مراثی مختلفه نظر نماید، هم صورت شخص اول را مختلف در آئینه می‌بیند و هم جسم و شکل و مقدار آئینه را می‌بیند. حال

اگر از غایت علاقه و توجه به صاحب صورتهای مختلفه از این همه صور مختلفه فقط توجه تام به اصل صاحب آنها معطوف شد و کوچکی و بزرگی صور که مناط اخلاف و کثرت بودند به نظر نیامد و جسم و شکل آئینه هم در نظر نمودار نگردید و از تمام خصوصیات سخن و کلام، از لطفت و بلاغت و فصاحت آن، فقط قدرت گوینده و لطفت روح و ذوق طرح ریزی سخن را دید و از جمیع صور متعده مراتی و آئینه ها همان شخص عاکس را مشاهده نمود، این معنی را «وحدت وجود در نظر» و «فناه فی الصورة» گویند.

و از اینجا معلوم شد که معنی صحیح و خالی از همه اشکال و شباه در تفسیر وحدت وجود معنی چهارم است، که موحد حقیقی از تمام اعيان ممکنات و حقایق وجودات امکانیه فقط ظهور قدرت و صفات کمالیه را دید و جهات خلقیه خود اشیاء و ممکنات را در نظر نگرفت. در این نظر است که آسمان و زمین به هم متصل و بر و بحر به هم مرتبط و فصل بین اشیاء در نظر برخیزد، و عارف به حق در توحید خالص خود اضافات را اسقاط نموده بجز حق و صفات او در نظر نیاورد. این معنی وحدت وجود و فناه فی الله است. و در شرع مطهر، که اخلاص در عبادت شرط است، مقدمه وصول به این مقام است که تمرين به این اخلاص شخص را مستعد از برای وصول به خوض لجأ عرفان، که معنی چهارم است، می نماید. و این مقدار از سخن در این مقام کافی است و جامع همه مزایای مطلب است.

دربیان حقیقت عقل



مکتبہ تحقیقات پرور علوم اسلامی

در بیان حقیقت عقل

بدان که عقل جوهر است. و مراد از جوهر اینکه موجودی است مستقل، که هرگاه بخواهیم ماهیت او را شرح بدھیم نمی‌گوییم که از توابع و ظهورات موجود دیگری است، بلکه گوییم در حد ذات خود حقیقی است، در مرکز واقعیت خویش قائم به خود می‌باشد، و هم علاوه براینکه عقل جوهر است و عرض نیست مجرد از ماده و جسم و صفات جسم است؛ یعنی بعد و مساحت جسمی ندارد و شکل هندسی عارض او نیست و از صفات طبیعیه، مانند حرارت و برودت و رنگها و طعمها، منزه است. و چون تصور این معنی به حسب اذهان عمومی، که در زندان عالم حسن و طبیعت محبوس هستند، سخت و دشوار است، ناچاریم توضیح کافی برای انس به مطلب بیان کنیم. لهذا گوییم تأمل فرمایید در صورت مجردۀ عقلیه که از ماهیتی در ذهن مرتسم می‌شود، مانند صورت کلّیۀ ادراکیّة انسان که حیوان ناطق به طور کلّی اعتبار شود. اولاً این صورت عقلیه موجود است و دارای هویت و هستی است، زیرا که برہان بر هستی و موجودیت صورت علمیّة آثاری است که بر آنها مترقب می‌شود. و آن آثار تولید موجودات خارجیّه است از آن صورت که در ذهن است؛ زیرا که مختاری و ارباب صنایع، بلکه هر فاعل مختار که از روی قصد و اراده کاری انجام دهد، بر طبق نقشه علمیّه و صورت ادراکیّه ای است که در ذهن قبلاً فراهم نموده، و پیدایش فعل و عمل در خارج

نمود و ظهوری است که از صورت علمیه فاعل آن می‌باشد. این است که برای نقشه‌های علمی و فکری وجودی است واقعی که با آن وجود و هستی مبدأ تولید افاعیل خارجیه می‌باشدند. و با اینکه به برهان پیوست که صور علمیه در ذهن هستی واقعی دارند، اما این هستی از سنخ هستی محسوسات نیست، زیرا که اشاره حسیه در آنها راه ندارد. و در صورت عقلیه هر ماهیتی ماده و مقدار و سمت و مکان نیست، زیرا که اگر جسم و ماده می‌داشت چندین صورت عقلیه از اشیای مختلفه، مثل صورت عقلیه انسان و فلک و حیوان وغیرها، در ذهن جمع نمی‌شند؛ چه آنکه اجسام تراحم دارند، و هرگاه مقدار و شکل خاص در صورت عقلیه راه داشت محل بود محاذات با افراد کثیره که در شکل و مقدار مختلف هستند مثل مفهوم حیوان ناطق منطبق بر اشخاص و افراد انسان، که هریکی به شکل خاص و مقدار ولون مخصوصی هستند، گردد. درصورتی که به طور وضوح می‌دانیم که مفهوم کلی حیوان ناطق بر همه افراد خود صدق می‌کند و منطبق بر همه آنهاست. پس مبرهن گردید که صورت عقلیه علمیه هر ماهیتی هم هستی دارد و موهم نیست، نظر به اینکه بر افراد مادیه خود منطبق است؛ و به عبارت دیگر، تا صورت کلیه انسان که در ذهن وجود دارد از تعینات و شؤون ماده عاری و برهنه نباشد، صدق برashکال مختلفه و تعینات مادیه افراد نخواهد کرد. درنتیجه معلوم شد که موجودیت و هستی مجرّدات نوعی از هستی مطلق می‌باشد که وسیع و محیط و برتر از وجودات حسیه مادیه است. والحق کسانی که هستی رامنحصر به ماده و مادی دانسته‌اند نهایت قصور ادراک و محدودیت در تفکر دارند. و بهترین تعبیرات این است که گفته شود وجود حسی و مادی یکی از امواج هستی مطلق است، نه اینکه معنی موجودیت و هستی، جسم بودن و قبول اشاره حسیه کردن است. و تا این پایه علمی محکم نشود اعتقاد به مبدأ وجود – جل ذکره – وجود عقل و قوای مافوق الطبیعه ممکن نخواهد بود.

مجادله حسنة حکمیة

در این مقام مرد بحاث حکیم را رواست که از ماذیتین سؤال کند که شما منکرین عالم تجزد در این عقیده که گویید هستی منحصر به ماذیات است، البته در ذهن خود این عقیده را جای داده اید، حال از شما پرسشی می شود که نفس این عقیده و هیئت فکریتی شما موجود است یا معصوم است؟ اگر بگویید این اعتقاد معصوم است، پس شما با قائلین به موجود مجرذ چه فرقی دارید؟ زیرا که این اعتقاد که هستی منحصر در ماده است در قائل به وجود مجرذ نیست، و در شما هم که می گویند معصوم است نیست. و هرگاه جواب بگویند که این اعتقاد و فکر در ذهن ما هست و موجود است، در درجه دوم از شما سؤال می کنیم که آیا این اعتقاد که موجود است قابل اشاره حسیه است و جسمیت و رنگ و شکل دارد یا با اینکه هست اشاره به او نمی شود کرد و اوصاف ماده را ندارد؟ اگر بگویند قابل اشاره است، غلط و بیهوده است. در کجا مغز و دماغ این اعتقاد را می دانید تا اشاره به آن روا باشد. و هرگاه بگویند اعتقاد به انحصار هستی در ماده موجود است ولی از جنس هستی قابل اشاره نیست، بالضروره قائل به موجود غیرمادی خواهد بود. پس منکر وجود مجرذ، در عین انکار به حکم برخان، مقر و معترف به وجود مجرذ خواهد بود.

پس از توضیح مفهوم مجرذ و اثبات اینکه برای مجرذ از ماده هستی و موجودیت حقیقی است و از وجود علوم و افکار ذهنیه و صور عقلیة ادراکیه راهی به تصویر مجرذات آمده شد، حال گوئیم: عقل مجرذ از صورت عقلیه علمیه که در ذهن است برتر، و قوت هستی و وجود او بیش از وجود صورت عقلیه ادراکیه است؛ زیرا که عقل جوهر است و قائم به ذات خود است، ولی صورت عقلیه قائم به نفس ناطقه و از صفات اوست، و هستی عقل مجرذ به تقلیل و ادراک معانی کلیه و حقایق اشیاء است، و رأی صحیح در امور درصورتی که از هوی و هوس و شوائب نفسانیه دور باشد و بربط مصلحت واقعیه بود کار بارز و ظاهر عقل است،

پس جوهر عقل عین خیر و بهترین جوهری است که در نظام آفرینش پدید شده است. و چون شعور و حضور و عدم غفلت ذاتی اوست، عین نور است و نوریت در جوهر وی تخمیر شده است. و ما آنچه را که در این اوراق ثبت کردیم تشخیص می‌نماییم در چند مطلب که به ترتیب آنها را ذکر می‌کنیم تا اینکه نیل به مطلب آسان شود.

اول در تعریف ماهیت عقل. و تعریف آن این است که عقل جوهری است مجرد از ماده و مدت و عوارض ماده و خواهش‌های نفسانی و تصوّرات محدود به عالم طبیعی؛ یعنی از همه اینها دور و برتر است، و همت علیای او تصوّرات کلّیه و رعایت مصالح عامّه راجع به نظام کلّ است، و هرگز به خود علاقهٔ نفسانی ندارد، بلکه رضای حق در منافع کلّیه عقلانیه ملحوظ و منظور است.

دوم هستی و وجود عقل مجرد از سنج هستی طبیعتات و محسوسات نیست، بلکه این هستی و وجود به نحوی است که دستخوش حوادث و اوضاع روزگار نخواهد بود و از عوارض جسمانیه و مادیه عاری است.

چون هستی او به نحو هستی جسمانیات نیست، پس نمی‌توان پرسید که عقل در کجاست؛ زیرا که مکان و حیز در سنج هستی جسم و مادی معتبر است، و افق هستی عقل برتر از افق عالم جسمانی است.

سوم آنکه فعلیت و تحصل عقل مجرد و کارش ادراک و تعلق است، و ادراک عقلی را به قدرت و نیروی وجود خود انجام می‌دهد و حاجت در ادراک به آلت و قوای خارجه از وجود خویش ندارد، چنانکه نفس در ادراک حسی مثل سمع و بصر حاجت به آلت بصر و آلت سمع دارد، عقل این طور نیست.

مراتب عقل مجرد در وجود چهار است، که در هر یکی از این مراتب از برای جوهر عقلی حتی است در وجود که با مراتب دیگر امتیاز دارد. و ما مراتب چهارگانه را بیان می‌کنیم به این ترتیب:

مرتبه اولی عقل هیولانی است. و آن جوهری است که در شوون و

کمالات حیوانی به مقام تمام رسیده و همه جهات و قوای حیوانی در او بالفعل است، ولیکن در کمال انسانی از ادراک عقلی و لوازم آن قوه محض است و مستعد برای قبول صور علمیه می باشد، که هرگاه تعلیم معلم و استاد فراهم شد بدون درنگ صور علمیه را می پذیرد و مثل صفحه ساده لوحی است که از همه نقش عاری است ولیکن مهیا از برای نقشهای مختلفه می باشد. و فرق بین حیوان محض و انسان به همین عقل هیولانی است، که در حیوان محض استعداد و تهتو برای کمال عقلی نیست، و انسان هرچند بالفعل عاری از ادراکات عقلی باشد ولیکن مستعد و مهیا از برای حصول آن است. و سر در این مطلب، یعنی فرق بین حیوان و انسان در دارا بودن انسان قوه کمال عقلی و فاقد بودن حیوان آن را، این است که صورت حیوانیت از ادراک حتی و آثار آن در حیوان قویتر است به طوری که ماده را پر کرده و به تمام معنی هرچه در حیوان استعداد بوده مبتل به فعلیت حیوانیت گردیده است، ولیکن صورت حیوانیت و قوای حیوانی در انسان ضعیف است و به طور تمام نتوانسته استعداد و قوه انسان را یکسر منتقل به شوون حیوانیت نماید. لهذا در عین اینکه انسان حیوان بالفعل است ولی هنوز قوه و استعداد و طلب کمال برتر از حیوانیت در او موجود است. درست تعمق بفرمائید تا به غور مطلب برسید.

مرتبه ثانیه از مراتب عقل عقل بالملکه است. و نفس در این مرتبه جوهری است اقوی و برتر از جوهر عقل هیولانی، زیرا که در این مرتبه رفته رفته مقداری از قوه محض کمال عقلی به فعلیت رسیده است، بدآن معنی که نفس قضایای کلیه بدیهیه را به طور عقلی ادراک کرده است؛ مثل ادراک اینکه نقیضان جمع نمی شوند و مرتفع هم نمی شوند، و مثل اینکه هر حادث ناچار علت محدثه دارد، و مثل اینکه به عدم علت، معلوم مدعوم می شود، وهکذا؛ ولیکن قدرت بر ترتیب قیاس و برهان منطقی که مطالب عقلیه فکریه را از مقدمات اولیه استخراج نماید ندارد؛ خلاصه تفکر، که انتقال از معلومات حاضره خود به مجھول علمی نظری

بیابد، در نفس هنوز حاصل نیست. و اکثر خلق در کمال عقلی از این مرتبه تجاوز نکرده‌اند، هرچند خود را از خواص و طبقه ممتازه بدانند. هرچند رسیدن به این حد هم از لحاظ تهیه سرمایه برای مرتبه سوم خالی از حسن نیست.

مرتبه ثالثه عقل بالفعل است. و نفس در این مرتبه دارای قدرت و نیروی تفکر و استخراج مطالب نظریه مشکل، که موردنظر و بحث عقلاست، گردیده و می‌تواند به قدرت نظم برهان و استدلال منطقی دقیق، مجهولات علمیه را از مبادی بدینه و اوضاعه استخراج کند؛ و هر وقت بخواهد با همین قدرت و مراجعه و اعمال این قوه، حل مشکلات نموده، صور عقلیه علمیه نظریه را درآینه نفس نمایان نماید؛ مثل اثبات واجب بالذات—سبحانه— یا حل مشکلات و ایرادات مذهب ماذی، و اثبات صفات کمالیه حق، و اثبات تجرد نفس ناطقه و بقای آن بعد از خراب بدن، و کیفیت تعویلات نفس در آن عالم، و اثبات عالم مجرّدات عقلیه و ملانکه مقرّبین، و معرفت نبوت و ولایت، و عرفان به کیفیت نزول وحی، و اثبات حدوث عالم، و نظایر این مسائل مهمه. و صاحب این مرتبه از قوه کمال انسانی به فعلیت کامل رسیده است، و درحقیقت عالم حقیقی به چنین کسی بایست اطلاق نمود. لیکن در این مرتبه، با اینکه قوه عقلی فعل محض گردیده، مع هذا غفلت و خطأ بروی جائز است، و غبار عالم حسی و خیالی بالمرأه از چهره اندیشه زدوده نشده، و تعلق نفس به بدن و اشتغال به علاقه ماذیه هنوز باقی است.

مرتبه رابعه عقل مستفاد است. که نفس در این مرتبه یکسر از غباری که گاهی فضای عالم اندیشه را می‌گرفت و غفلت رخ می‌داد منزه است، و در جوهریت عقلی و فرو رفتن در ادراک مقولات محضه به قدری شدت و قوت گرفته که همیشه مشاهده مقولات خود را می‌نماید، وهیچ قوه نمی‌تواند او را جذب به عالم حسی نموده پرده برخ ادراکات عقلیه او اندازد. و این نهایت مرتبه کمال عقلی و فضیلت انسانیت است.

آن هلیله پروریده در شکر چاشنی تلخیش نبود دگر

سخن در حدوث دهرب و
تفسیر دهرب و سرمهد و زمان

سخن در حدوث دهri و تفسیر دهri و سرمهد و زمان

زمان حقیقتی است که ذاتاً قرار و ثبات ندارد و هر جزئی که از او معدوم شود متصل به او جزء دیگر او موجود می‌شود. و چون بالطبع منقسم به اجزای خود می‌شود، مثل اینکه گوئیم یک سال شمسی به دوازده ماه شمسی و هر ماه به سی روز مثلاً و هر روز به بیست و چهار ساعت و هر ساعت به شصت دقیقه تقسیم می‌شود و هکذا، پس از مقوله کتم است، یعنی مقدار و اندازه است، ولیکن مقدار و اندازه حرکات و تغییرات است؛ مثل اینکه گوئی گندم در چهار ماه می‌رسد، و طفل در رحم نه ماه در نشو و تکون است تا از رحم خارج شود، و هکذا؛ و چون هم خود زمان و هم حرکت واقعه در او متغیر و متبدل هستند و یکی ظرف و دیگری مظروف می‌باشند، لهذا در کلمات حکماء پیشین زمان را تعریف کرده‌اند به اینکه زمان نسبت متغیر است به متغیر. هرچند این تعریف خالی از مسامحه در عبارت نیست، زیرا که حق به نظر نگارنده این است که این تعریف مفهوم زمانی بودن است نه خود زمان.

و اما دهri پس باید دانست که انواع جسمانیه این عالم طبیعی که دانماد ر تبدل و تغییر هستند و هر صورت که روی ماده قرار دارد گذرنده و تمام شدنی است و بعد از او صورت دیگری به ماده تعلق می‌گیرد. برای هر نوعی، مثل جماد و

نیات و انواع حیوان بلکه کروات سماویه، یک حقیقت ثابتی در عالم عقل محض از سخن همان نوع موجود است که جمیع شوون نوع مادی را به نحو عقلانی داراست و تغیر پذیر نیست. و وجه باقی عندالله از هر نوع جسمانی همان حقیقت عقلیه است، و فیض به نوع مادی که طلسم همان جوهر عقلی است از مجرای آن جوهر می رسد و نوع جسمانی در تحت تربیت او واقع است باذن الله عزّ مجدہ. و این جوهر عقلانی را در لسان شرع ملک موکل به دریا و ملک موکل به کوه و آتش و انسان و سایر اشیاء خوانند، مانند خروس عرش که به توجه عقلی او به مبدأ تعالی، همه خرسهای جسمانی به صدا و اهتزاز برآیند؛ و در لسان حکماء اشراق و اکابر علمای عجم رب النوع گویند، چنانکه گویند هوم ایزد، زیرا که هوم گیاه مقتنسی بوده که عجمان احترام زیادی به او می نمودند، و هوم ایزد رب النوع و فرشته موکل به او را می نامیدند.

و این مطلب بحث عمیقی دارد که هم تصور این موضوع بهتر شود و هم برهان عقلی بر وجود رب النوع و جوهر عقلی هر نوع آورده شود، لیکن این مختصر گنجایش آن را ندارد.

برگردیم به اصل مقصود که قفسیر دهر بود. گوئیم: چون جوهر عقلی ثابت است ولی نوع جسمانی متغیر است، و نوع جسمانی با داشتن تغیر و تبدل در ظاهر حمایت جوهر عقلی قرار دارد، این ارتباط را دهر گویند، که یک طرف این ارتباط ثابت و طرف دیگر متغیر است. این است که گفته اند دهر نسبت متغیر است به ثابت؛ که جوهر عقلی به مانند ماه در شب بر آب جوی عکس اندازد و آب به واسطه گذشتن عکس اول را محو نموده، در آن دیگر قطعه دیگر آب که محاذی ماه واقع است عکس دیگر قبول نماید، پس عاکس ثابت و عکس متغیر است؛ و ربط بین این دو به همین نحو است که یک طرف اضافه ثابت و طرف دیگر متغیر است.

و اما سرمهد پس باید دانست که ذات مقدسه حضرت حق به اسماء و

صفات کمالیه که متصف است به آنها، و همچنین نسبت حق به مجرّدات عقلیه، که دائماً به نهنج واحد مستفیض بر آنهاست، و آنها یعنی جواهر عقلیه محضه، دائماً به نحو واحد مستفیض از حضرت او هستند، به طور بقای محض و استمرار بدون عروض تغیر و تفاوت می‌باشد. و این ارتباط بین ذات و صفات او و همچنین بین حق— سبحانه — و جواهر عقلیه، نه از طرف حق و نه از طرف صفات و عقول مجرّده، تغییر پذیر و قبول تجدد و تفاوت نخواهد کرد. چنین معنی را سرمد گویند، که هرگز از هیچ طرفی مشوب به تفاوت حالی با حالی و قبل با بعد نخواهد بود.

و چون دانستی که عالم مجرّدات و ظرف آنها دهر است، پس عالم جسمانی حادث دهری است؛ یعنی وجود متغیر و زمانی آنها مسبوق به عدم در دهر است. زیرا که در عین اینکه در وعای زمان متحقق و موجود هستند، در عالم دهر و فضای تجرّد موجود نیستند و بهری از هستی بی تعلق موجودات دهریه و عقول مجرّده ندارند، لیکن این وجود زمانی با عدم دهری باهم هستند بمعنی، چون وجود در عالمی است و عدم در عالم دیگر، باهم جمع شده و تمایع ندارند، نهایت چون دهر فوق زمان است و زمان در تحت دهر است گویند وجودش مسبوق به عدم در دهر است.



مکتبہ تحقیقاتی پورن علوم اسلامی

در بیان حقیقت شب قدر



مکتبہ تحقیقات پرور علوم اسلامی

در بیان حقیقت شب قدر و کیفیت اختلاف آن به حسب اختلاف آفاق

بدان که هر حقیقتی از حقایق ممکنات دارای مراتب مختلفه وجود
است، به حسب نشأت و عوالم هستی. و مجلمل آن سه مرتبه از وجود است:
اول وجود عقلی مجرد از ماده و لواحق آن در عالم ابداع است.
دوم وجود مثالی برزخی است، که هر چند حقیقت در این وجود از ماده
 مجرد است، لکن تجرد عقلی ندارد، بلکه لواحق ماده را از شکل و مقدار داراست؛
همچون صور خیالیه که در صُفْع خیال وجود دارند، و چون ماده جسمانیه در این
وجود نیست لذا تأثیر و افعال و تغییر در این وجود راه ندارد.
سوم وجود طبیعی مادی، که حقیقت شی' قائم به ماده جسمانیه است.
اما موجودیت در عالم عقلی ابداعی، که از همه شوون ماده مجرد است،
پس حقیقت شی' در آن وجود تعدی پذیر نیست، بلکه فقط یک فرد کامل تام است
که جمیع خواص و آثار آن نوع در آن یک فرد به نهج عقلی متحقق است و به منزله
کل افراد مادیته آن نوع است و در عین بساطت و وحدت، وجود جمعی همه آنان
می باشد. لیکن در وجود مثالی و طبیعی، از برای آن نوع افراد بسیاری متصور
است که به واسطه عوارض از هم متمیز و جدا هستند. و بایست دانست که این
مراتب سه گانه از وجود که برای هر حقیقتی گفته شده اند دور و بیگانه نیستند

بلکه، به حکم دو قاعدة محکمه حکمیه اصالة الوجود و اشتراک معنی آن، نسبت وجود طبیعی به وجود مثالی نسبت ظل است به ذی ظل، و نسبت عکس است به عاکس، و نسبت فرع است به اصل؛ و همچنین نسبت وجود مثالی و طبیعی به وجود عقلانی ابداعی نسبت به ظل و عکس است به ذی ظل و عاکس، که گویا وجود عقلانی را فرود آورده‌اند و به صورت وجود مثالی و طبیعی برآمده است، یا آنکه وجود طبیعی را بالا برده‌اند مثالی گردیده و بالاتر رفته است و وجود عقلی گردیده. در این تفاوت از نظر صافی و پاکی حقیقت و یا آلدگی و تنزل به حسب اختلاف اقتضایات نشأت عالم وجود ظهور یافته؛ و البته وجود مثالی و طبیعی از آثار وجود عقلی؛ و بایست دانست که وجود عقلانی هر حقیقت را رب النوع افراد مثالی و طبیعی آن باید شناخت. یعنی مرتبی و مکتل و صاحب عنایت به وجودات مثالیه و طبیعته، که به منزله سایه‌ها و پرتوهای او هستند، می‌باشد، و همیشه فیض الهی از مجرای وجود عقلانی به آنان می‌رسد؛ و همین وجود عقلی ابداعی هر حقیقتی است که در لسان شرع انور تعبیر به ملک موکل گردیده، مانند ملک موکل به آب و باد و غیره که در اخبار بسیاری ذکر فرموده‌اند. فی المثل انسان وجودی دارد مادی و طبیعی که مشهود و محسوس است، وجودی مثالی و بزرخی دارد که اغلب در رؤیا و خواب دیدن نمایان می‌گردد، وجودی عقلانی صاف از آلایش حیوانی و مادی دارد که تمام صفات انسانیت را به نحو اقدس و ارفع دارد. و به نظر دقیق حقیقت انسان همان وجود عقلی ابداعی اوست، و اما وجود مثالی و طبیعی به منزله کدرت و سفاله آن وجود است.

و چون این مطالب خوب دانسته شد و به خاطر سپرده گردید می‌گوئیم: حقیقت زمان هم، که سال و ماه و هفته و روز و شب و ساعات و دقایق است، همین مراتب سه گانه از وجود را داراست. اما وجود عقلی زمان، که بسیار بسیط و غیرقابل تعدد است، آن را دهر اعلیٰ گوئیم. و آن حقیقت سایه خود را بر سر سال و ماه و لیل و نهار گسترشده و به منزله جان و روح است بر آنان و یک فرد

هم بیشتر نیست؛ و اما وجود مثالی زمان، که ظرف موجودات مثالیه است، هر چند به بساطت وجود عقلی نیست لیکن از بساطت وحدت بی بهره نیست، و آن را دهر اسفل خوانیم؛ و اما وجود ماذی طبیعی زمان همین مذت گذشت حوادث است، که در آن قبل و بعد و تقدّم و تأخّر و انقسام و تجزیه و متعدد تصور می شود و مورد حساب منجذبین است و فصول چهارگانه و سال و ماه و ایام می باشد.

حال نتیجه مطالب فوق را که منظور اصلی است بیان می کنیم و

می گوییم:

بدون شک شب قدر، که زمان مخصوصی است از شبهای ماه مبارک رمضان یا غیر آن، و علی الاقوی شب بیست و سوم شهر صیام است، حقیقتی است که دارای وجود عقلانی محیط است و در آن وجود یکی بیش نیست، ولی محیط به وجودات مثالیه آن شب، که برای نوعی از ملائکه مقرر است، می باشد؛ و وجودی دارد طبیعی و ماذی و زمانی، که آن شب قدر ماست که در این عالم هستیم. و دانستی سابقاً که وجود طبیعی هر حقیقتی متعدد است، پس شب قدر زمانی هم، چنانکه به اعتبار سالها متعدد است، همچنین به حسب اختلاف آفاق متعدد است. یعنی هر افقی که رؤیت هلال شهر رمضان واقع شود، از شب رؤیت که بیست و دو شب گذشت، شب بیست و سوم آن، شب قدر زمانی آن افق است و یکی از مظاہر و ظلال شب قدر دهری است که در عالم ابداع است؛ و در افق دیگر، که شب دیگر رؤیت هلال شود؛ بیست و سوم آن شب در آن افق دیگر شب قدر زمانی و طبیعی آن افق است و مظہر دیگری از مظاہر شب قدر دهری است و هکذا.

پس شب قدر دهری یکی است، ولی شبهای قدر زمانی در عالم زمان و طبیعی به اختلاف آفاق متعدد است، و منافاتی ندارند، بلکه وحدت در دهر و تعدد در زمان از مقتضیات عالم دهر و عالم زمان است؛ و این معنی اختصاصی به شب قدر ندارد بلکه، چنانکه اشاره نمودیم، در همه حقایق امکانیه جاری است؛ و

بایست دانست که هر چند شبهای قدر به حسب آفاق مختلفه از جهت زمانی بودن متعدد و مختلف باشد لیکن از حیث اتصال و ارتباط همه آنها به شب قدر دهri متعدد هستند، زیرا که همه سایه‌ها و پرتو حقیقت دهri شب قدر می‌باشند. نظری آنکه هرگاه مخروطی از نور فرض کنیم که نقطه رأس آن به سمت بالا و قاعده آن به سمت پائین قرار گیرد و خطوط شعاعیه از نقطه رأس مخروط به طرف پائین آمده رسم قاعده مخروط نماید، در این صورت گوئیم: خطوط شعاعیه هرچند متعدد و در جهات مختلف قرار دارند ولی از نظر اتصال همه آنها به نقطه رأس مخروط یکی و در یک سمت می‌باشند، و قاعده مخروط هر چند امتداد و وسعت هندسی دارد لیکن از حیث ارتباط به رأس مخروط بسیط می‌باشد.

خلاصه سخن آنکه وحدت و بساطت حقایق، از احکام موجودیت در عالم مافق الطبیعه است، و کثرت و تجزیه و تعدد آنها از احکام و عوارض موجودیت و هستی در عالم طبیعت و ماده است؛ و در این مطلب تأمل نیک و عمیق لازم است تا به حقیقت آن برسند.

تلویج الہامیُّ

بر محقق خبیر و عارف بصیر پوشیده نیست که ممکن است حدیثی که در باب شب قدر، متعرض نزول ملانکه به زمین و عنایت مخصوص ایشان به مؤمنین، مطابق مضمون آیه مبارکه در سوره قدر است، اشارت به این معنی بود. یعنی شب قدر دهri که بیان شد روحی است مجرد و ملکی است مقرب، به توجه آن به شب قدر زمانی، رسم شب قدر زمانی می‌شود و احکام خاصة لیله القدر بر آن مترقب می‌شود؛ و هرگاه روح دهر در جسد زمان نبود و شب زمانی لیله القدر متنقّم به دهri نمی‌گردید مانند سایر شبهای سال می‌بود. فافهم واغتنم. والحمد لله سبحانه على فضلہ و الہامہ لمحّررہ ابی الحسن الحسینی الفزوینی.

سخن در معاد



جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

سخن در معاد

بدان که معاد برگشت روح به بدن است، برای رسیدن به نتیجه عقاید و افعال و کردار نیک یا بد که در زندگانی دنیوی طبیعی، روح به توسط بدن مصدر آنها بوده و از او وقوع یافته است.

و این مطلب، یعنی عود روح به بدن بعد از موت، بی اندازه مورد بحث و اختلاف و گفتوگوی زیاد در بین اهل نظر و استدلال و طوایف مختلفه از حکماء و متکلمین عامه و خاصه قرار گرفته است. و مسلکهای مختلف در این مرحله اختیار گردیده. ولی عمدۀ اشکال و عدم توافق انتظار از اینجا ناشی شده است که کیفیت علاقه روح به بدن، آن طوری که باید، تصور نشده است؛ و اکثر اهل علم و گویندگان و نویسندهای مبحث معاد تصور این ربط و علاقه را به طور کمال نفهمده‌اند. حال ناچاریم که آنچه در بیان ربط روح به بدن محتمل است و در ابتدای نظرچاریم امکان آن جا و گنجایشی دارد بیان کنیم:
اما محتملات این امر این است:

اول آنکه روح در بدن به منزله شی در مکان و ظرف تصور شود، و موت بیرون آمدن روح از جسد باشد، مثل خروج جسم از مکانی به مکان دیگر.
این نظریه بسیار غلط و بیهوده است، زیرا که روح، به براهین محکمة عقلیه، مجرد است، و جسم نیست و مکان ندارد. گذشته از این امر، هرگاه روح

در بدن چنین بودی که آب در ظرف است، این مقدار ربط فقط مجاورت و اتصال وضعی را می‌رساند، زیاده بر این چیزی نخواهد افزود. در صورتی که مشاهده می‌نماییم که روح مسلط بر بدن، و بدن در تحت قدرت عجیب روح واقع است؛ و هم احاطه علمیه روح بر بدن و اعضاء و احساس به حالات واردہ بر بدن، از صحت و بیماری، و افعالات مختلفه در بدن از علل طبیعتیه، همه معلوم و مشهود روح می‌باشد؛ و هرگز مجرد مجاورت جسمی با جسمی چنین آثار را در بر نخواهد داشت. و این سخن از نهایت وضوح حاجت به بیان ندارد.

دوم اینکه ربط روح به بدن عبارت باشد از اینکه روح علت تکون بدن و بدن معلوم و اثر او بود.

این تصور هم درست نیست، زیرا که در موت هم علت که روح است موجود است و به فنای بدن زائل نمی‌شود، و حال آنکه ربط روح به بدن باقی نیست. خلاصه نمی‌توان گفت که وجود واقعی روح علت مؤثه در حیات بدن با وضعی که در زندگی دارد می‌باشد، چنانکه راه بطلان را اشاره کردیم و دانستی. سوم اینکه علاقه روح به بدن و ربط آن از قبیل ربط صورت نوعیه جوهریه است به جسم طبیعی، که حال است در محل جسم و آثار مخصوصه در جسم دارد. خلاصه روح مقام فعلیه بدن و تمام و کمال اوست، و آخرین صورتی است که به ماده عطا شده. و به این نظر، نتوان گفت که بدن حقیقتی است از حقایق وجودیه و روح حقیقت دیگری است، نظیر دو موجودی که در عرض و برابر هم قرار گیرند، بلکه روح و بدن باهم یک حقیقتی است از مراتب نظام وجود.

این سخن فی نفسه صحیح است و شواهد و مowitzات بسیار دارد. لیکن نه به طوری که صورت طبیعتی نوعیه جسم با جسم اتحاد دارند، بلکه به این تقریر که چون روح مقام کمال و تمام جسد است، و از تکامل طبیعی جسد روح تکون یافته است. پس آنچه از صور وجودیه و نشوونمودنگ و رخسار و هیئت‌های گوناگون که در بدن است پرتو و عکسی است که از روح بر ماده بدن اشراق نموده و تابیده

است. و در فتن علم الهی به تحقق پیوسته که آنچه در روح از روحیه‌ها و خواطرو حالات یافت شود بدون تردید عکس آن در بدن نمایان و هویدا گردد.

پس علاقه روح به بدن و ربط آن به جسد نظیر ربط طبیعت است به ماده. ولیکن چون روح مجرد است و در ماده جای ندارد، پس ربط آن به بدن به اعتبار اشرافات و پرتوهای اوست، و همین که روح قطع تعلق از بدن نمود همه آن آثار و رسوم باطل می‌شود و بتدریج ماده بدن به صورت خاک یاعنصر دیگر درمی‌آید.

پس معلوم شد که نفس ناطقه و روح نه جسمی است در بدن و نه روح علت موجوده بدن می‌باشد و نه صورت طبیعتی قائمه به بدن است، بلکه روح مجردی است دارای اشراق و اتصال به بدن و مرتبه کمال و تمام بدن است.

مطلوب دوم بعد از موت و قطع علاقه روح از بدن هر چند به حسب ظاهر حال انسان نظیر سایر موجودات طبیعتی می‌باشد که فساد و بطلان در او مثل فساد میوه و حیوان و خراب شدن مسکن تصور می‌شود، لیکن تحقیق این نیست، و تحقیق این است: از مقام انسانیت فقط نشأه طبیعتی زائل می‌شود و حقیقت انسان به تمام معنی باقی است و از مکانی هم به مکانی تحويل و انتقال نمی‌کند، زیرا که روح و قوای مربوطه به آن مکانی نیستند، هر طور که در حال زندگی، عالم روحي را تصور می‌کردیم که روح چه بود و چه می‌کرد و چه افکاری داشت، به همان وضع روح را بایست نگاهداشت، فقط کارهای طبیعی از حرکت و گفتگو و خوردن و آشامیدن طبیعی و احتیاجات جسمانیه از هویت انسان از بین می‌رود. حال بیان کیم که بعد از موت، حال نفس ناطقه و روح چگونه است؛ و وضع آن از لحاظ تعلق به بدن دیگر به چه نحو ممکن است؛ و از نظر برهان کدام یک از اجتماعات و اقوال محال است:

اول آنکه جمعی قائل اند که روح بعد از موت تعلق می‌گیرد به بدن طفل که جنین است، و از رحم به دنیا آمده زندگی را از نو خواهد شروع نمود.

و بعضی از این مردم گویند، به حسب اخلاق و ملکات خاصه که فراهم نموده، به بدن حیوانی که از جنس آن خلق و ملکه را داراست تعلق خواهد گرفت؛ و این مذهب را تناسخ گویند.

این مذهب باطل است زیرا که روح از حیث کمالات وجودیه از قوه به فعل رسیده است، و بدن جنین در کمالات بدنیه بالقوه است؛ پس بین روح کامل شده و بدن جنین هیچ گونه تناسب و سنتیتی نیست، پس چگونه روحی به چنین بدن می تواند تعلق بگیرد، و چگونه ربط بین این دو تواند موجود شد. مثلًا روح یک مرد حکیم، یا یک مرد شجاع پنجاه ساله چگونه به گاهواره و مثل آن، یا علاقه به پستان مادر توجه خواهد نمود؟ و برهان دیگر هم بر بطلان تناسخ هست که ذکر آن در این مختصر گنجایش ندارد.

دوم آنکه روح بعد از مفارقت از بدن تعلق گیرد به یکی از اجسام سماویه و کواکب، یا به ماذة دخانیة متکوته در فضاء، و آن جسم را وسیله خیالات و افکار دماغیه خود قرار دهد.

این سخن ظاهراً منقول از حکیم بزرگ محمد بن محمد بن الترخان الفارابی، که معلم ثانی است، می باشد. ولی به طور قطع ظاهراً این سخن مراد معلم ثانی نیست. زیرا که تعلق نفس به بدن تعلق طبیعی است، بر طبق مجاری و نوامیس طبیعتیه بایست وقوع یابد. روح بشری به هیچ وجه علاقه با موجودی اثیری و سماوی ندارد، و به مجرد اینکه زندان عالم افلاك وسیعتر از محبس عنصری است، نمی توان قناعت نمود که این تعلق صحیح است؛ یعنی روح در زندان بزرگتری محبوس خواهد شد.

سوم اینکه روح بعد از موت تعلق می گیرد به جسد مثالی برزخی، تا زمانی که ماذة عنصریه قابل و مستعد بشود برای زندگی ابدی. پس از آنکه خاک عنصری در تحت تکامل طولانی طبیعی به حدی واصل شود که لیاقت ساختمان بدن اخروی را دara شود، که معاد جسمانی ظهور یابد، آن وقت با همان بدن

برزخی مثالی تعلق گیرد به بدن خاکی، و نایست اشکال نمود که لازم آید در آخرت روح دارای دو بدن باشد. زیرا که این دو بدن در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم هستند؛ به این معنی که بدن برزخی مطابق ملکات و اخلاق روح است؛ و بدن خاکی اخروی مطابق شکل و هیئت بدن برزخی است.

و این سخن مذهب حق است و مطابق شرع انور، و هم مخالف با قواعد عقلیه نیست؛ و پیدایش بدن اخروی از مادهٔ ترابی بدن دنیوی بعینه نظریه تولد حبة گندم است که از بذر تولید می‌شود. چنانکه معلوم است که دانه گندم مثلاً در زمین فاسد می‌شود و صورت نوعیة خود را از دست می‌دهد، ولی از همان مادهٔ فاسد شده در زمین شاخه سبز شده و گندم تکون پیدا می‌کند.

قول چهارم مذهب صدرالحكماء است که می‌فرماید:

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید، چون قوهٔ خیال در نفس بعد از موت باقی است، و همین که خیال بدن خود را نمود بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود. و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختیاع بدن فراهم شده است در معاد محشور خواهد شد، و ثواب یا عقاب او با همین بدن است.

در حقیقت، در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد و این بدن چه باشد، یا نورانی است و یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمیه تقریب و تقریر فرموده است. لیکن، در نزد این ضعیف، التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است، زیرا که به طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است.

این بود خلاصه کلام، با ضيق وقت و کسالت مزاجی، که اغلب با من انيس و رفیق است.



وزارت فرهنگ و امور اسلامی

فِي شَرْحِ دُعَاءِ السَّحرِ



مکتبہ تحقیقاتی پورن علوم اسلامی

في شرح دعاء السحر

الحمد لله الذي جعل الدعاء وسيلة الى رقاء العبد وسعادته وسبباً لفلاحة وكرامته و وعد الاجابة و بشر بالاستجابة، فله الحمد على هذه النعمتين العظمى والعلوية الكبرى والصلوة والسلام على افضل الوسائل واكرم النعم، امام الرحمة و مفتاح الخير والبركة، محمد و عترته الظاهرين.

فيقول العبد أبوالحسن الحسيني القزويني وفقه الله للعمل لغدہ قبل ان يخرج الامر من يده: ان الدعاء الوارد في أحصار شهرا الله الاعظم المروي عن مولانا باقر علوم الاولين والآخرين صلوات الله و سلامه عليه، لما كان عالية المصامين كسائر ما ورد عنهم و كان مشتملاً على جملة من الانوار والاسرار؛ كنت احب شرحه قديماً بتحقيق مهماته و حلّ معضلاته بقدر و سعي و مقدوري، الى أن اتفق لي التسرب في هذه الايام و تجردت عن البحث والمذاكرة و مراجعة الخلق، فاغتنمت الفرصة و شرعت في الشرح مع أنه لم يحضرني كتاب ولا مضبوط في الحديث ولا مصنف في العلوم واتمته في ثلاثة ايام و ذلك فضل الله يوتبيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

فاقول بعونه تعالى، ينبغي تقديم مقدمة نافعة في الغرض عامته في جميع فصول الدعاء المبارك و هي أن فضل فرد من افراد طبيعة و روحانه على سائر الافراد انها يتصور على وجهين:

احدها: أنَّ ملأكَ الفضل بل الأفضلية إنما هوكون الفرد الأفضل بالغاً إلى تمام نصاب الطبيعة المشتركة و استيفائه لجميع مراتب كماها و تمامها والفرد الغير الأفضل فاقد لتلك المزية التي لادخل لها في تحقق مصدق تلك الماهية واقعاً بل المزية المفروضة من وجوه حسنها و فضلها و حينئذ فعن الأفضلية لا يرجع إلى نقصان في المفضول، بل يرجع إلى مزية في الفاضل.

وثانيها: كون ملأكَ الرِّجْحَان عدم استيفاء المرجوح لجميع درجات كمال الطبيعة المشتركة بل كان فاقداً لمرتبة كمال اصل الطبيعة نافقاً بهذا الاعتبار والفرد الأفضل لكونه بالغاً إلى مرتبة تمام تلك الطبيعة راجع على ذلك الفرد مجرد ذلك بدون اشتغاله على امر آخر.

اما الاول فكر جحان البياض القوى على البياض الضعيف وفضل الاعلم على العالم.

والثاني— فكر جحان الانسان العالم على الانسان الجاهل و كفضل الانسان ذى الاصابع الخمسة على الانسان ذى الاصابع الاربعة و بتعبير آخر كان الفرد المرجوح فقداً لمرتبة كمال الماهية والراجح واجداً لها.

فإن قلت اذا كان الفرد المرجوح فقداً لمرتبة الكمال و غير بالغ الى حد نصاب الطبيعة بتمامه، فكيف يكون فرداً لها و الماهية صادقة عليه، كما هو المفروض.

قلت الماهية مشتركة بين الكمال والثاقص بحسب المفهوم، والكمال والنقص إنما يعتبران في مرتبة وجود الماهية و تتحققها و أنت تعلم أنَّ الكمال والقصان غير متصورين إلا في مرتبة الوجود لأنهما خارجتان عن مرتبة الماهية حيث أنَّ الماهية من حيث هي ليس إلا هي و هي صادقة على جميع تلك المراتب باعتبار خلوها بما هي عنها فيجتمع مع كلها واز دريت هذا، فاعلم أنَّ جميع ماوقع من صيغ التفضيل في فقرات الدَّعَاء كقوله — عليه السلام — ابهي و اجل واجل و غيرها من قبيل القسم الاول من الأفضلية والتفضيل، كما لا يخفى على المتأمل فلنشرع في الشرح:

قوله عليه الصلاوة والسلام «اللهم إني أشألكَ منْ بهائِكَ بِأَنْهَا» اعلم أنَّ

البهاء عبارة عن الاشراق القائم بذات الشخص في قبال الكدرة لكن لا يعتبر مفهومه التجاوز والسلطوع الى الغير كما يعتبر في التور لا يعني انه يعتبر عدمه بل لا يلاحظ في مفهومه و إن كان متحققاً في الواقع و هو مقدم على جميع الصفات الكمالية بنوع من الاعتبار اذلؤم يكن ساطعاً في ذاته لم يظهر حسنه و تمامه على الغير و ذلك الاعتبار هو مقام الايات و اقامة الحجة والبرهان.

و هذه الصفة و هي البهاء متحققة في الواجب تعالى بالبرهان الساطع حيث أنه عين الوجود الصرف المنزه عن كل نقص و حد و منه يعني من كونه عين الوجود الصرف علم انته و تتحقق، إذ لو كانت ماهية لم يقم برهان عليه اذ الموجودات الاقافية والانفسية غير ناهضة على اثبات ماهية مجهلة الكنه، كما يقوله المتكلم بالعالم الامكاني بنظام الجملى يحتاج الى حقيقة الوجود المنزه عن كل حد حتى يكون قيوماً لانباء الوجودات و مقوماً لجميع المويات ويسع ذاته الغير المحدودة اخراج جميع القوى والاستعدادات الغير المتناهية الى الفعليات، ثم إن كونه وجوداً محضاً اظهر و اثبت كونه تعالى عين العلم والقدرة والاрадة وسائر صفات الكمال، اذ كونه صرفاً يعطي كونه عين الوجودان المتحققاً لكل فعلية و تحصل فهو العلم بكل الوجود و فعلية في مرتبة ذاته، لأن ملاك العلم والشعور بشئي الوجودان، كما أنّ مناط الجهل فقدان، كما لا يخفى على اهل البصيرة والبرهان.

اعلم: أنه لما كانت القوادس العقلية والجواهر المجردة والانوار القاهرة في سلسلي الترول والصعود، عين حبيثته العلم والقدرة الحياة وكانت مضافة الى الحق سبحانه، اضافة اشرافية كانت كلها له تعالى وله ملك السموات والارض بروحانيتها وجمانيتها فهي جيماً بهاء له سبحانه و هي بهبة، كما ذكرنا من كونها مجردة عين العلم والحياة وسائر نعمت الكمال فصح قوله عليه السلام كل بائك بهي، بصيغة العلوم.

فإن قلت اذا كانت العقول الشاغحة المجردة كلها وجودات عين صفات الكمال، انتقى الفرق بينها وبين الواجب عز مجده.

قلت لأنسَلَم بذلك بالفرق متحقق بإن الواجب على في مصداقته لتلك الجهات والعنوانين الكمالية عن الحيثية التقييدية والتعليلية والعقول المجردة مستغنية في حل تلك الصفات عليها من الحيثية التقييدية فقط. دون التعليلية بل هي مبدعات من الحق وأشعة جماله وظلال كماله، كما حُقِّق في محله وحيث قد عرفت أن الوجودات المقلية بنفس ذاتها بهاء على معرفت من معنى البهاء علمت معنى قوله عليه السلام وكل بهائِكَ بهي، فكيف بالواجب القيد لتلك الشاعرات العقلية بل هو سبحانه بهاء وهي بنفس ذاته معنى أنه الغنى في صدق البهى عليه عن الحيثيتين كما قررناه وقد تقرر في مباحث الأمور العامة من الفن الأعلى أن صدق المشتق على المبدع ذاتي ولا يجوز أخذ الذات في تفسير المشتقات ومفاهيمها واما قوله عليه السلام با بهاء فعنده يستصحب ويتصفح في مقامين:

الاحد - في مرتبة ذاته المقدسة وبيانه أن الا بهي من بهائه هو المرتبة الاحدية ونقام غريب ذاته القدس، الذي لا اسم ولا رسم له الذي كل بهاء انبث عنه وهو الكنز المخفى وحقيقة المخائق وهو المقام الذي استكناه كل كمال و بهاء فيه استكناه النخلة في النواة بضرب من التمثيل وهو متجل على ذاته بذاته.

والثاني - في مرتبة فعله وابداعه فالابهى في مراتب افعاله هو القلم الاعلى والصادر الاول لى هو روح الخاتمية والحقيقة الحمدية التي هي الغوث الاعظم والانسان الكامل بل رب نوع الانسان في موطن ناسونه فضلاً عن حضرة جبرونه.

وقوله عليه السلام «أَلَّهُمَّ أَنِّي آشَأُكَّ بِتَهائِكَ كُلِّهِ».

إشارة الى أن العبد في مقام التضرع الى ربها والتostل ببهاء الله ينبغي أن يتostل بجميع مراتب البهاء ودرجاته ويرى نفسه فقيرة الى التمسك بكلها حذراً من الرعنون الكامنة في التقوس وانت تعلم أن الرعنون وابراز الغنى عن الوسائل الالهية والشجون التربانية من اقبع الصفات وارذلها خصوصاً إذا قارنت الرعنون حالة الدعاء بل رعنون النفس ضد حالة الدعاء وفسدة لها، فاعرف ما ذكرناه واجعله ضابطاً لمعرفة ما يريد عليك من نظير هذه الجملة في سائر فقرات الدعاء المبارك .

قوله عليه السلام «اللهم إني أشألك من جمالك يا جميلاه وكل جمالك جميلاً».

حقيقة معنى الجمال ما يكون المتجلب به حسناً مطلوباً مورداً للرغبة و مبدء الانبعاث الاشواق اليه و هو صوري مستغن عن البيان و معنوي والجمال المعنوي ما يكون المتجلب به جيلاً عقلياً مطلوباً للقوة المقلية ويتحرّك اليه الافكار والمعقول و يدحه العقل بكل ناطقة و لسان بل يكون نفس الجوهر العقل نطاً بمحض ذاك الجمال ليكن الجمال العقلاني غير الجمال الربوبي الالوهى بل نسبة العقلاني منه الى الربوبي منه نسبة الرقيقة الى الحقيقة والظل الى التور والجمال الالوهى هو الصفات الذاتية الوجودية من العلم والحياة والقدرة والخيرية التي توجب البسط في العبد و تصير منشاء للحب والتوجه والانس برتبة و انتشار حصره لأن رفاقتها و تنزلاتها موجودة في العبد بقدر مقامه و حظه من الوجود، كما ان الجلال الالهي على ما استعرف يوجب القبض في العبد و يورث اليأس من القرب اليه والتذرّع بحضرته و سنتتم الكلام مبسوطاً في شرح قوله **اللهم إني أشألك يا جلايلك ، إن شاء الله العزيز.**

ايقاظ عقل - اعلم بالخ الحقيقة أنَّ جمال الحق تعالى بامرین.

احدهما - يكون الذات المقدسة مستجامعة للصفات الكمالية الوجودية التي لا يوجب تبديها للجناب الالوهى نفاصاً ولا يقتضي تحضيص استعداد طبيعى او تعليمى رياضى على ما هو الحق في ضابطة الاوصاف الثبوتية للواجب عزّ مجده.

و ثانياها - بكونه واحداً لكـلـ كـمالـ و جـمالـ يوجدـ في عـالمـ الـامـكـانـ بنـحوـ اـعلـىـ و اـشـرـفـ و اـقـدـسـ ، لـانـهـ قدـ حـقـقـ فـيـ مـحـلـهـ انـ «بسـيطـ الحـقـيقـةـ كـلـ الاـشـيـاءـ» من جهـاتـ الـوـجـدـ و حـيـثـيـاتـ الفـعـلـيـةـ بـنـحـوـ اـعـلـىـ و لـاـيـشـدـ عـنـ حـيـطـةـ و جـودـهـ جـهـةـ منـ جـهـاتـ الـحـسـنـ وـ الـتـامـ؛ فـاـنـ مـعـطـيـ الـكـمالـ لـيـسـ بـفـاقـدـ لـهـ وـ الـبـسيـطـ الـحـضـ لـاـ يـعـقـلـ تـرـكـبـهـ منـ جـهـاتـ الـوـجـدـ وـ الـفـقـدـاـنـ إـلـاـ أـنـهـ بـنـحـوـ اـقـدـسـ يـلـيقـ بـالـعـالـمـ الـعـظـيمـ الـرـبـوـبـيـ إـلـاـ أـنـهـ بـكـلـ شـيـءـ مـحـيـطـ؛ فـهـوـ تـامـ الـوـجـدـ وـ جـهـةـ كـمـالـهـ فـاـقـهـمـ فـهـمـ عـقـلـ لـاـوـهـمـ جـهـلـ .

وـ أـمـاـ قـوـلـهـ عـلـيـهـ السـلـامـ «بـاجـلهـ» فـبـيـانـهـ أـنـ لـارـيـبـ فـيـ أـنـ بـعـضـ الصـفـاتـ

الإلهية له نوع تقدم في الاعتبار على الآخر باعتبار عقله صحيح وهو العلم، لأن البرهان قائم على كونه تعالى عالماً بذاته و متساوياً، ثم لما كان العلم فيه تعالى فعليه منشاء للمعقول لافعليةً مأخذوا من المعلوم، كان علمه قدرة على متساوياً ولما كان الإرادة فيه سبحانه هي العلم بالتزام الأتم على الوجه الأكمل الأحسن، كانت ارادته راجعة إلى علمه وحيث كانت الحياة هي المبدئية للأدراك والفعل والإيجاد عن الأدراك، كانت الحياة منتهية إلى العلم والقدرة، فبها الاعتبار كان علمه أجمل صفاته.

فإن قلت: فكان الواجب التعبير بالاقدم لا بالاجل حيث أنه لم يظهر مما ذكرت إلا اقدمية العلم في الاعتبار.

قلت: التعبير بالاجل لا يخل اصالة العلم بالنسبة إلى سائر اوصافه، كما اشرنا مع كونها جميعاً عين الذات الإلهية و كونها متحدة بعضها مع البعض، ثم إن الاجل من افعاله هو التقطة الأولى و مرتبة المشيئة و مقام المعروفة لحق سبحانه في اتم مظاهره وهو الصادر الأول والحقيقة الختامية الحمدية.

قوله عليه السلام «وَكُلْ جَمِيلًا» يعني جيل بنفس كونه جاللاً لا يامر آخر، اذلاه و أن ينتهي ما بالذات و صدق المشتق على مبدأ الاشتقاء ذاتي أولى و به يصدق على الذات الموصوفة بالباء صدقأً عرضياً.

قوله عليه السلام «أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ جَلَالِكَ بِأَجْلِهِ».

الجلال هو التزه الثامن عن النقص من العدم والامكان الذاتي والاستعدادي والفقدان والجسمية والمقدار ولو احقيها، وهو معنى الجلال الإلهي وهو صفة توجب القبض في العبد وهي منه وتحيره في سطوة ربته، اذ لا توجد فيه نظائر صفات الجلال لأن «الانسان عفوف بالامكانيـن» والاعدام والقصورات و من هذا الموطن قيل: «ما للتراب و رب الارباب» كما أن من موطن الجمال نودي «انكم لو دلتم بمجل إلى الأرض السفل لم بط على الله تعالى» بل قال ربنا والهنا «من اقرب اليكم من حبل الوريد» وقال سبحانه «فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعـان» والآيات الواردة في الصحيفة الإلهية في ذلك كثيرة جداً.

وهاتان الصفتان، الجمال والجلال لقلهما المعتبرتان باليدين في قوله تعالى و
مامنعتك أن لا تسجد لما خلقت بيدي» و هنا اللثان يكون «قلب المؤمن بين الاصبعين
منها كما قال عليه السلام: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن» لكن يجب
ان تعلم، ان كلا يديه تعالى يمين، اذلاقة لاحدهما على الاخر بل هما على نحو واحد
اذا كلتا هما و هنا الجمال والجلال ترجعان عند الحق الخير الى تمام ذاته و كمال
جوهره وهو صرف الوجود الذى لا يشوبه عدم.

نكيل—اعلم أن الحروف والرجاء: من آثار القبض والبسط في القلب وما
من تحليات الجلال والجمال وما من شؤون ظهور الحق و استوانه وسلطانه على عرش
القلب وحيث قد عرفت ان الجمال والجلال فيه سبحانه على نسبة واحدة لأن اليدين
فيه يمين، فانفتح سر ماورد في آثار أهل البيت، معادن الحكم و خزان الوحي
—عليه السلام — من أنه يجب تساوى صفاتي الحروف والرجاء للمؤمن، تدبر تعرف
لأن فهمه يحتاج الى تلطيف في التر وغور كامل.

قوله عليه السلام «باجله» اشارة الى ان بعض الصفات الجلالية في نهاية
التنزيه و تقدس للحق عن النقص و هو سلب العدم الذاتي و نفي الماهية بل نفي
التعلق بالغير عن ذاته المقدسة، فقد يكون الشيء مجردًا عن العدم الذاتي وعن الماهية
التي حيّتها حيّة عدم الاباء عن العدم والبطلان، لكن لا يكون مجردًا عن التعلق
بالغير مثل الوجود المنبسط الفائض من الحق فان حيّة ذلك الوجود تأبى عن العدم
لأن الوجود به هو وجود لا يقبل العدم، فلا يكون له ماهية ايضاً ضرورة، إن الماهية
لاتأبى عن العدم، لكن لما كان الوجود الانبساطي ظلاماً و شعاعاً من الواجب
 سبحانه و رحمة الفعلية الايجابية فهو متقوّم بوجوده تعالى متعلق به، بل هو عين التعلق
به و اما الواجب تعالى فهو غير متعلق بالغير تعلقاً قيوماً فهو مجرد الحمض عن المادة و
عن الماهية و عن التعلق بالغير ولعل ما أصرّ عليه الحديث الجلسي — قدس سره —
في البخاري، من اختصار التجدد فيه تعالى و أن لا مجرد سواه اراد به ذلك التجدد يعني
حتى عن التعلق بالغير و معلوم أن المجرد عن التعلق بالغير منحصر في الواجب سعراً

مجده — ولنرجع الى المقصود فنقول تزه الحق عن المادة ولو اوحها جلالاً له، لكن
الاجل هو تزه القائم وهو تزهه عن التعلق بالغري وترتهه عن العدم الذاتي.

و هيئاً دقيقة حكية مرتبطة بقوله - عليه السلام «و كُلْ جَلَالِكَ جَلِيلٌ»
لا ارضي ان اضرب عنها مصفحاً واطوى كشحاً وهي أن سلب النقص عن ذاته تعالى
يمكن ان يتصور في جلّ النظر على وجوه:

احدها: ان يكون العقد فيه قضية سالبة موجهة بالذوام الذاتي الذي هو اعم من الضرورة الذاتية كما قرر في فن المنطق.

و ثانها: عقد القضية سالبة موجهة بالضرورة الذاتية، كقولنا الله سبحانه ليس بجسم بالضرورة، لكن تلك الضرورة و ان كانت ذاتية الا أنها اعم من الضرورة الأزلية.

و ثالثها: عقد القضية موجهة بالضرورة الذاتية الأزلية، و هي اتم احتمالاً
الضرورة وقد اشار اليها صدر اعظم الحكاء الاهيين – قدس سره – في مباحث المواضيع
الثلاث من الامور العامة من السفر الأول من الأسفار، و تحقيق كون الضرورة الذاتية
اتم و اقوى من الضرورة الذاتية المصطلح عليها في الميزان، ان الضرورة الذاتية هي
ضرورة ثبوت المحمول للموضع او سلبه عنه مادام ذات الموضع موجودة، لكن يجوز أن
لا يكون وجود الموضع ضروريأً و يكون ممكن العدم ففي ظرف عدمه لا يمكن المحمول
ثابتاً له فضلاً عن كونه ضروريأً بل يجوز عدمه بجواز عدم الموضع، الذي فرضناه جائز
العدم، كما في القضايا الضرورية المعقودة في الممكنات، و أما الضرورة الأزلية فهي
الضرورة البحثة البسيطة الخصبة، التي يكون الموضع في القضايا الموجهة بها ممتنع العدم
وهي لا يعقل اعتبارها إلا في القضايا المنعقدة في الواجب سبحانه كقولنا الله عالم
بالضرورة وليس بجسم بالضرورة، و تحقيق هذا الأمر على هذا الوجه من خصائص
هذه الرسالة واذا عرفت ذلك ، فاعرف أن معنى كون كل جلاله جليل أنه ينبغي
عقد القضية السالبة فيه تعالى لسلب النقص عن جنابه بنحو يكون الضرورة فيه أزلية
بعثة حتى يكون سلب النقص عنه منها عن جواز الشّيّوت و امكان انقلاب التّسبة

السلبية الى الايجابية في جميع الاعتبارات الواقعية واللحظات العقلية، فلا تغفل.

قوله عليه السلام «اللهم إني أشألك من عظمتك بآعظّمها».

عظمت الحق باعتبار ذاته المقدسة من جهة سعة وجوده الواجب واحاطة وجوده بجميع الفعليات والتحصلات على وجه اشرف و اقدس بنحو أن يكون نسبة ماسواه الى حضرته، نسبة الفء الى الشيء و عظمته باعتبار صفاته باعتبار اتحادها مع الذات الأقدس، اذ أن اعظم مقامات الكمال في صفات الكمال، أن تكون عين الذات لازانة متأخرة عن الذات، كما يقول الأشعري العارى عن الشعور و يصر عليه ويلج فيه امامهم الرزازى الغير المرضى و عظمته تعالى باعتبار فعله فهي عين الوجود المنبسط الذى هو عرش الرحمن و مستوى على الخلق وهو كلمة كن الوجودية و مقام المشيئة و نفس الرحمن، فهذه مراتب عظمته ذاتاً و صفةً و فعلًا، كما قررناه.

قوله عليه السلام بآعظّمها اشارة الى عظمتة الذات ، لأن عظمتة الصفات والفعل منبعثة عنها، كما لا يتحقق.

قوله(ع) وَكُلُّ عَظِيمٍ كَعَظِيمَه.

لأن عظمتة الحق ذاتاً وصفةً و فعلًا، إنما هي بنفس ذاته فتكون عظيمة بنفس عظمتة الذات، فافهم.

قوله (ع) اللهم إني أشألك من نورك بآنتوره.

النور حقيقة ظاهرة بالذات مظهرة للغير، فإن كان ظاهراً على جميع الحواس والمدارك والافكار سارياً في جميع الحقائق و مظهراً لما سواه على الاطلاق فهو حقيقة الوجود المتأصل بها ما من المراتب المختلفة شدة و ضعفاً في عالمي الأمر والخلق ولا يظهر شيء على حاستة من الحواس و عقل الآلة للنور وهو الوجود دخل في ظهوره حتى مفهوم العدم المطلق، حيث أنه في التصور العقلى عدم بالحمل الأولى لابالحمل الشائع الصناعى، وذلك لسريان نور الوجود فيه في الذهن و ان كان ظاهراً على البصر و مظهراً للاجسام و انواعها و اشكالها و سطوحها، فهو النور الحسى الضعيف الذي نوريته الحسية أيضاً، متقومة بالوجود الذى هو نور حقيقى، اذ معلوم أن مفهوم النور

لأنورية فيه و مفهوم الشمس لاشعاع فيه و هكذا سائر منابع التور، ثم إن نوره سبحانه هو الوجود المنبسط الذي هو صنع الله و رحمة الواسعة من بين مراتب ذلك الوجود الانبساطي هو الصادر الاول والحقيقة الحمدية، ثم الولاية الحقيقة العلوية المطلقة التي هي جهة كمال الاشياء، كما أنّ بنصب على عليه السلام على الخلافة كمال الدين لأنّ التشريع مطابق مع التكوين، قال تعالى «اليوم اكملت لكم دينكم الآية» ثم العلم الذي هو حياة الارواح والاشباح، والواجب تعالي نور بذاته المقدسة، كما أنه سبحانه نور السموات والارض مثل نوره المشار اليه في هذا الدعاء كمشكوة فيها مصباح.

قوله (ع) وَكُلُّ نُورٍ نَّيِّرٌ.

إشارة الى أنّ في طبع التور الازدياد بالانعكاس وهذا من خواص مهية التور وما هو من سنته، فكما أنّ التور المحسوس ينعكس من المرأة و ما في حكمها الى ما يحاذيها لامرأة بل مراراً و يزيد و يتموجوهره و طبعه فكذا التور المعنى؛ فالولاية تولدت ولاية أخرى كما أنّ الحبت يزيد حتّاً و العلم يجلب علمًا وكلّ فتح باب من العلوم والانوار القلبية يستعقب فتحاً آخر، فنور الولاية ينعكس من القلب الظاهر للمؤمن الواقعى الى على و الأئمة الظاهرين عليه السلام الذين هم العقول الصاعدة في السلسلة الصعودية، بل هم الاسماء الحسنى والكلمات العليا و يرى مقام انوارهم و عظمتهم بقدر تمكين صاحب القلب في ولائهم فينعكس ثانياً من حضرتهم الى ذلك القلب الظاهر الصدق، لكنه اقوى من الأول كما يتحقق على الفطن، فيزيد نوره ولائيته وحبه؛ بل ذلك الانعكاس و استداد التورية يتحقق في حقهم عليه السلام بالنسبة الى الحق سبحانه، كما اورد في بعض الاخبار من أنّ الأئمة عليه السلام في كل ليلة جمعة يجتمعون حول العرش، محدثين به و يزيد علمهم و لغتهم على ذلك.

قوله (ع) أَلَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ بِنُورِكَ كُلَّهُ.

فإنّ الوجود المنبسط الذي هو مقام ظهوره و تحليه بالفيض المقدس باعتبار وجهه الاطلاق لا بوجهه المحدود بخلطه بالماهية الامكانية، ليس إلا من صفة سبحانه

و هو نوره كله و وجهه الباق بعدهناء كل شئ وهو مقام نورانية امتنا المصومنين عليه السلام، كما ورد في تفسير قوله سبحانه و يبق وجه ربك ذى الجلال والاكرام ان الوجه هو الائمه عليه السلام، بل الاربعة عشر المخصوصون عليه السلام و ينوره ان الوجه باعتبار حروفه اربعة عشر.

قوله (ع) أَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ مِنْ رَحْمَتِكَ بِاَوْسُعِهَا.

الرحة هي العاطفة المخصوصة المتبعثة من مشاهدة العجز والمسكنة في مورد الرحمة وهي في القلوب نافذة نفوذا عجياً، إذ كانت لها لطافة ورقه وهي من عظام نعم الله سبحانه على عباده و عليه يدور رحى الانظام والتآليف بين افراد الانسان؛ بل غيره واعلى مراتب هذه الصفة العالمية ثابتة في الحق تعالى، ليكن صافية عن شوب الانفعال والتاثير كما عليه الامر في رحمة الانسان والحيوان على غير وسعة الرحة الالهية من جهة عموم المسكنة والعجز في كافة المكنات و احاطة شهوده سبحانه بعجز جميعها و فقرها و فاقتها و مسكنتها فاذا كان مبدأ الرحمة و هو العجز في المرحوم و مشاهدته في الراحم عاماً سانلا، فعموم نفس الرحة وسعتها لجميع الخلائق لازم عقلأً. و اما الاوسع من بين انواع الرحفات الالهية فهي الحقيقة الخاتمية الحمدية صل الله عليه و آله، اذهى علة غانية لايجاد الحق ماسواها فكونه رحمة واسعة بل اوسع الرحفات باعتبار نفوذها و تأثيرها في سائر الرحفات حتى في عين الرحمة فإن الرحمن والرحيم اسمان له تعالى واقعان تحت تربية الاسم الجامع الالهي وهو اسم (الله) و مظهر ذلك الاسم الجامع، هو الحقيقة الحمدية فهي باعتبار اصله و هو الله رحمة على صفة الرحمة.

قوله (ع) وَكُلُّ رَحْمَيْكَ وَابِيعَةً.

فيه اشارة الى حكم الوجود ولو احقه في جميع المواطن والنشئات فالعلم رحمة منه و هو سار في جميع الاشياء حتى الجماد وقد برهنا في ايجاننا على سريان العلم والقدرة ونحوهما من صفات الكمال في جميع الاكوان على وزان الوجود، ليس هنا محل ذكره فكل من تلك الصفات رحمة اعطتها الحق لكل موجود كما أن الرزق من شعب

رحمته و شامل الجميع الملقائق، فالكلّ مرزوق من عنده به بما ينتهي ويبلغه إلى غاية نشوء و كماله أويق و يدوم وجوده به، مثل التسبیح والقدس للملائكة القدسين وقس عليه سائر انواع الرحمة الالهية.

قوله (ع) اللهم إني أشألك بِرَحْمَتِكَ كُلِّها.

هذا ارشاد للنفوس و تعلم شريف في غاية اللطافة، نشير اليه بقدر اقتضاء الحال و هو أنه لما كان العبد محتاجاً إلى ربّه، في جميع اموره دنياه و آخرته و معلوم أنّ جهات الفقر والتقصّ، الحاجة إلى الانجذاب باشراف الرحمة مختلفة باختلاف الاشخاص والاحوال والمصالح الكامنة الخفية و بحسب مقدار تفريغه في جنب الله سبحانه و عصيائه و تجاوزه عن حدود العبودية ولاريـب أنّ مصاديق الرحمة بحسب جهات الاحتياج والمسكـة مختلفة جداً بالضرورة، اذ لكل داء دواء خاص و لكل سـم ترياق مخصوص، والعـبد لا يدرى من اي جهة من جهـات الرحـمة و باى مصادـق من مصاديقها يـلتـمـ شـعـهـ و يـخـبرـ كـسـرهـ و يـرـتفـعـ نـقـصـهـ و يـتـكـاملـ سـعادـتـهـ و فـلاحـهـ فـلاـجـرمـ عـلـمـهـ الـإـمـامـ عـلـيـهـ السـلـامـ و اـرـشـدـهـ إـلـىـ أـنـ مـنـ حـقـهـ أـنـ يـتوـسـلـ بـجـمـيعـ انـوـاعـ الرـحـمةـ وـصـنـوفـ الـخـيـرـاتـ وـالـبـرـكـاتـ.

قوله (ع) اللهم إني أشألك من كلامـاتـكـ بـأـتـيـهاـ.

الكلمة هي الحقيقة الذالة الكاشفة عن امر مضمـرـ في الـذـهـنـ وـنـسـبـتـاـ اليـهـ نسبةـ العـكـسـ الىـ العـاكـسـ وـهـذـاـ صـرـحـ بـعـضـ اـهـلـ التـحـقـيقـ بـأـنـ الـلـفـظـ منـ اـنـخـاءـ وجودـ المعـنىـ وـمـنـ اـطـوارـهـ وـظـلـهـورـاتـهـ وـلـنـاـ عـلـيـهـ بـرـهـانـ خـاصـ، مـحـصـلـهـ: أـنـ المعـنىـ يـوـجـودـهـ الـذـهـنـيـ الـعـلـمـيـ، عـلـةـ لـوـجـودـ الـلـفـظـ الذـالـلـ عـلـيـهـ بـعـدـ الـقـصـدـ إـلـىـ تـهـيـمـهـ فـلـوـ لـأـنـ بـهـاـ رـبـطـاـ وـمـنـاسـبـةـ وـلـوـ بـنـحـوـ الـظـلـيـةـ، لـمـ يـكـنـ هـذـاـ المعـنىـ بـالـهـالـهـ مـنـ الـوـجـودـ الـذـهـنـيـ وـمـعـروـضـيـتـهـ الـقـصـدـ مـنـ الـلـفـظـ، عـلـةـ لـوـجـودـ الـلـفـظـ فـيـ الـخـارـجـ، ثـمـ الـلـفـظـ يـوـجـودـ الـمـسـوـسـ بـنـاءـةـ السـمـعـ عـلـةـ لـوـجـودـ المعـنىـ فـيـ ذـهـنـ الـخـاطـبـ، بـلـ الـسـمـعـ وـنـوـمـ يـكـنـ خـاطـبـاـ وـالـكـلـمـةـ الـإـلـهـيـةـ عـلـىـ ضـرـبـيـنـ:

اـحـدـهـ: مـاـ اـوـجـدـهـ اللـهـ سـبـحـانـهـ فـيـ اـهـواـهـ لـاـنـيـهـ كـمـوـسـ عـلـيـهـ السـلـامـ اوـ فـيـ

غير اهواه كمالته مع نبينا -صلى الله عليه وآله و سلم- ليلة المراجـأ أو على إنسان روح القدس حين الوحي.

و ثانيةها: الكلمة الوجودية وهي الوجود المنبسط على هيكل المكنات الذي هو نفس الرحمن باعتبار مقام اطلاقه و باعتبار وجهه الى الله و كونه ظهوراً له وهي المشار اليها بقوله سبحانه «إذا أردنا لشيء أن نقول له كُنْ فيكون» و هو مطلق عن جميع التقييدات والقيود، إلا قيد التعلق بالحق تعالى و هو عز مجده مطلق عن هذا التعلق أيضاً.

والشمام معناه في القام خروج الشيء عن القوة إلى الفعلية المخضة والكلمات
الثاءات، هي العقوبـة المجردة في سلسلة التزول والعقوبـة الوليـة التورانـية في سلسلـة
الصعـود وهم النـبي والآمـة والأنـبياء من بعـدهم صـلوات الله عـلـيـهم.
قولـه عليهـ السلام بـأتمـها وـالـاـتـمـ منـ بـيـنـ الـكـلـمـاتـ هـوـ الـنـفـسـ الـكـلـيـةـ الـخـاتـمـيةـ
بـاعتـبـارـ وـكـلـمـةـ الـجـلـالـةـ باـعـتـبـارـ آـخـرـ وـيمـكـنـ أـنـ يـرـادـ مـنـ الـكـلـمـاتـ الصـحـفـ الـاـلهـيـةـ
المـنـزـلـةـ عـلـىـ الـأـنـبـيـاءـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ وـمـنـ الـأـتـمـ مـنـهـاـ الـقـرـآنـ الـمـجـيدـ وـيمـكـنـ أـنـ يـرـادـ الـأـسـاءـ
الـاـلهـيـةـ وـالـأـتـمـ مـنـهـاـ اـسـمـ الـجـلـالـةـ (ـالـلـهـ)، كـمـاـ اـشـرـنـاـ إـلـيـهـ لـكـنـ يـبـعـدـ الـوـجـهـ الـأـخـيـرـ ذـكـرـ قـوـلـهـ
عـلـىـ السـلـامـ، اللـهـمـ إـنـ اـسـتـلـكـ مـنـ اـسـمـاـنـكـ فـيـاـ مـيـأـقـ، فـاقـهـمـ.
قولـهـ (ـعـ) آـللـهـمـ إـنـ أـشـأـلـكـ مـنـ كـعـالـيـكـ بـأـكـفـلـيـهـ.

أشهر بين أهل العلم والحكمة، أنَّ الكمال الالهي هو جمعه تعالى لصفات الجمال والجلال ولذا لم يذكروا الصفات الكمالية على حده في قبال الجمال والجلال ولا ارضي بذلك ولا يقعن نفسى به، بل الامر كأنه اجل واعظم مما قالوا والذى يؤتى اليه النظر أنَّ الكمال عبارة عن تمامية الذات المقتضى بنحو لا يتصور ولا يعقل فيه نقص وقصور ولا يخفى أنَّ زيادة الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة على ذاته سبحانه يستلزم احتياجه في عالمته وقدرته مثلاً الى امر خارج عن ذاته وهو لازم خلوه بصفاته في مرتبة ذاته عن تلك الصفات و ذلك الخلو نقص و فقدان فكمال الذات الالهية يكونه عن العلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرها، فالكمال اشارة الى ما حققه

اصحابنا معاشر الإمامية - نصرهم الله تعالى - تبعاً لما ورد من أئمتنا عليه السلام، من عبينة الصفات الذاتية لذاته عزَّ مجده و عدم تأثيرها عن مرتبة ذاته و عليه قاطبة الحكماء المتألهين في الدورة الإسلامية، لأنَّ ذاته تعالى نائب عن تلك الصفات في ظهور آثارها كما يتفوه به طافحة المعزلة المزعولين عن العقل والدرأة، ولا كما تفوه به السنن الجمahir من الاشاعرة العاربين عن الادراك والشعور من زيادة الصفات على ذاته سبحانه.

تفريع و تحميد - اعلم أن قول المعتزى مخالف لنص القرآن كما قال تعالى «والله بكل شيء عليم و هو على كل شيء قادر» و قوله: الله لا إله إلا هو الحق القيوم و غيرها من الآيات المصححة بثبوت حقائق تلك الصفات لذاته تعالى و كذا قول الشاعر مخالف لتصريح قوله سبحانه والله هو الغني، لأنَّ الغنى المطلق يتضمن عدم فقره إلى صفة غير ذاته، خارجة عن وجوده.

و أما قول الإمامية فهو مواقف لنصوص القرآن بلا رب، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لهتدى لو لا أن هدانا الله.

و إذا عرفت معنى الكمال؛ فاعلم: أنَّ قوله عليه السلام بأكماله معناه أنَّ تلك الصفات الـ*الكمالية* التي هي عين ذاته تعالى لها اعتباران: اعتبار الجمع و انطواء جميعها في غيب ذاته المقدسة و اعتبار حماست كل منها على حدته من جهة تميزه مفهوماً عملاً سواه من الصفات، والإكمال من الكمال هو الاعتبار الأول، فإن يدا الله مع الجماعة وانطواء كل اسمائه في عزَّ كبير ذاته، هو مقام الأحادية الذي لا اشمخ ولا اعلى منه. قوله(ع) وَكُلُّ كَمَالِكَ كَامِلٌ.

يعني أنَّ كلاماً من تلك الصفات فعينيتها للذات كمال للحق سبحانه، كما عرفت، ثم مع ذلك كل منها متحدة مع الأخرى، مثلًا صفة العلم عين الذات الأحادية و عين القدرة والحياة أيضاً، فكون علمه عين ذات الحق كمال و كون العلم عين القدرة زائد على اصل كمالية العلم، بل هو كمالية الكمال، فاستقيم و تدبِّر فإنه دقيق.

قوله (ع) **اللهم إني أشألك من أسمائك يا أكابرها.**

الاسم معناه واضح غنى عن البيان، والفرق بين الصفة والإسم في الواجب تعالى كالفرق بين مبدأ الاشتغال والمشتق و هذا مجرد اصطلاح بين اهل العلم ولعل ما في لسان الأئمة – عليهم السلام – في الأدعية والاخبار، يراد به معنى آخر علمه عندهم عليه السلام.

واعلم ان الاسم لفظي وجودي.

والاول واضح.

والثاني هو المظاهر الكونية للأسماء الإلهية فكل اسم يكون مظهريته اقوى كان اكبر، والاسم الاعظم الاكبر هو الحقيقة الحمدية – صلى الله عليه و آله و سلم كما قال: «من رأى فقد رأى الحق»، وعن الأئمة – عليهم السلام – نحن والله الاسماء الحسنى: فما من موجود الا و هو اسم بوجه و تحت عناية اسم الوهي بوجه آخر، فلما لم يكن لقام غيه المطلق اسم الا الاسم الباطن فظاهره هو المهدى الموعود، عجل الله تعالى فرجه و اقر عيون المؤمنين بنور جلاله ولما كان الحق في عين بطونه ظاهرا بحسب تجلياته الأسمانية ، فالمهدى – عليه السلام – باطن بحسب وجوده الشريف في عصر غيابه ظاهر بحسب تقويته و حاليته عن شيعته في حال غيابه، كما يُبَشِّي عما ذكرنا ما نقله الحديث الطبرسي صاحب كتاب الإحتجاج. من التوقيع المبارك الصادر عن الناحية المقدسة المتضمن حمايته و ذيته و نصره لشيعته، من اراد تفصيله فليراجع الكتاب و في بعض الخطب العلوية في نهج البلاغة اشارة خفية اليه، ينبغي التذكرة فيها و باق هذه الجملة من الدعاء يعلم تفسيره و تأويلاه مما حققناه في سائر العمل، فلتفضل.

قوله – عليه السلام – **اللهم إني أشألك من عزتك يا أعزها.**

العزّة هي القوة والغلبة، و قوة الحق سبحانه على العدم بتبدلاته الوجود و على الماهيات باخراجها عن حد الاستواء والليستية الذاتية الى حد التحصل والايستة وعلى القوى والاستعدادات بتغييرها الى جهات الكمال والفعالية وعلى ظلمة العصيان

بعوها بقبول توبه العصاة و على العقول المجردة بمحوها في مشاهدة جماله و تجنيه و سب تمالك التفوس حتى ظهرت من بعضهم شطحيات مرغوب عنها في الشريعة المظهرة وعلى الكفر والشرك بالهادم البراهين والآيات الواضحات وتأييد العقول بنوره وعلى عبادة الاصنام وسائر فرق الكفر، ببعثة خاتم النبيين - صلى الله عليه وآله وسنه - و انجاز أمره مع فقدان جميع العلل والاسباب العاذية لتفوز امره و على الطباعية و ..برية خصوصاً بتفصيل مقتضيات الضبان و تختلف المقدمات الممهدة بأوهامهم عن النتيجة غالباً و ترتب النتيجة على ما ليس بعلة لها عندهم.

وقوله - عليه السلام - يأعزها اشارة الى القدرة الذاتية القائمة بنفس ذاته المقدسة.

قوله - عليه السلام - وَكُلْ عِزَّتِكَ عَزِيزَةً.

يعني أن مراتبقوى الفاعلية المفارقة عن المادة والمقارنة للمادة بما أنها من مراتب فاعليتها تعالى و درجات قدرته و ظهور سلطانه عزيزة بعزة مبدئها وأصلها جل مجده.

قوله - عليه السلام - أَلَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ يَقِينَكَ كُلِّهَا.

اشارة الى عمودية القوى الامكانية من جهاتها الوجودية فإن كل قوة مؤثرة ولو كانت طبيعة سارية في المادة بما أنها مبدء فعل وتأثير مطلوب في موضعها ومحبوبة في مركزها بل الوجود خير محض، كما **حُقِّقَ فِي مُحَمَّدٍ** فما من الله حسن وما من نفسك ومن حيث الماهية سبعة منك، فاعرف وكن ذا العينين في مراتب البحث والتحقيق في مراحل الحكم.

قوله - عليه السلام - أَلَّهُمَّ إِنِّي أَسأَلُكَ مِنْ مُشَيْكٍ بِإِنْفَاضِهَا.

المشية ان كانت هي الارادة فهي العلم بالشيء على الوجه الاكمـل ونظامه الـاتـم و ان كانت غيرها كما قد يستفاد من الاخبار فلا بد من بسط في الكلام على وجـه يناسب الرسـالة حتى يظهر الفرق بينـها.

فاقول بعونه ونصره يمكن الفرق بين الارادة والمشية بوجهين:

أحدما: أن الإرادة متعلقة بالشيء على نحو الكلية والعموم دون الجزئية بما فيه من المضادات والمشيئات متعلقة به على نحو الجزئية والتشخص مثلاً العزم على السفر بما هو سفر إرادة والعزم عليه في يوم الخميس مثلاً في ساعة كذا على مرکوب خاص مع مصاحب مخصوص مشيئ، لكن يبعد هذا الوجه على تقدير تسميم صحته أنه عند المراجعة إلى الوجدان لا يجد عند الآتيان بفعل اختياري في النفس حالتين بعد انتصار لل فعل والتصديق بفائدته والسوق إليه تكون أحديها مسممة بالإرادة والآخر بالمشيئه؛ بل ليس في النفس إلا حالة بسيطة واحدة وهي السوق المتأكد المشرف عن الفعل المسمى تارةً بالسوق المتأكد و أخرى بالإرادة و ثالثة بالعزم والقصد و رابعة بالمشيئه، فإن أريد أن المقاول بالإختيار حالتين متمايزتين في الوجود فهو مكابرة للوجدان وإن أريد أن هناك صفة واحدة و حالة بسيطة فاردة تسمى باعتبار تعلقها بالفعل على نحو الكلية ومن حيثية اصل طبيعته إرادة و باعتبار تعلقها بالفعل من جهة تشخيصه و حيثية جزئية مشيئه فهما مختلفتان بالإعتبار متحدةان بالذات فله وجه.

و ثانيةما: أن يقال أن تمامية السوق المتأكد من حاطن نفس المطلوب وعدم مصلحة أخرى تزاحمه وعدم مانع يمنع عن إرتكابه تكون مشيئه.

وبعبارة أخرى، السوق القائم من حيثية قيامه بالفاعل و تمام تصوره وكمال اذعانه بالغاية المطلوبة مشيئه، لكن يمكن أن لا يلزم عليه لفقد بعض عللها وأسبابها. وأما إذا قصد إلى الفعل مع تمامية السوق وجود جميع ماله الدخال في وجوده وعدم ما يمنع عنه فذلك القصد يستوي بالإرادة والجزم والعزم والإجماع وعليه بالمشيئه حالة برزخية متوسطة بين ابتداء السوق والإرادة.

فإن قلت: فعل ما حققت السوق والمشيئه كلها مشركان في عدم بلوغهما إلى حد الإرادة و نصاب العزم مع كون كل منها شوقاً إلى المطلوب و جسنه يعود الإشكال و يبق سؤال الفرق بين السوق والمشيئه.

قلت: الفرق بين السوق والمشيئه بعد اشتراكهما في عدم بلوغهما إلى حد الإرادة

أنَّ الشَّوْقَ إِنَّا سبب عدم بلوغه إلى حد العزم هو عدم كون الفعل فيه مطلوباً بجميع الجهات والحيثيات مثل شوق الصائم إلى الأكل فإنَّ الأكل ليس مطلوباً إلا بالنظر الطبيعي التقسياني لا بالنظر العقلاني بعنة من الشارع عنه.

وَأَمَّا المشية فسبب نقصانها وعدم بلوغها إلى نصاب إرادة عدم تحقق بعض أسباب العزم والإرادة نظير الفاسق الذي يشترط إلى شرب الخمر وهو مطلوب له بجميع الجهات إلا أنَّ عدم ارادته والاشراف على فعله لعدم قدرته على تحصيل الخمر مثلاً وَمن آثار الفرق بينها أنَّ الفاعل في الأول يترك الفعل، كترك الأكل في حال الصوم لا يتأثر بتركه وأمَّا الفاعل في الثاني يتركه وحرمانه من الارتكاب لشرب الخمر يتأثر ويجزء ويتغير، كما هو واضح، ولكن الوجه الثاني من الفرق بين المشية والإرادة وإن كان واضح واضح وادق، إلا أنه لا يتمشى في مشية الواجب سبحانه تعالىه عن وصمة الشُّوْق الملازم للفقدان وتتره ذاته عن الاستكمال والاستدراج في شؤون فاعليته. فانحصر الامر في الفرق بين مشية وإرادته تعالى في الوجه الأول، فتأمل فإنَّ هذا لنا كلاماً آخر طوبينا ذكره ولعلنا نذكره.

قوله . عليه السلام — بأمضها؛ لعل المراد بأمضي المشيات الإلهية المشية المتعلقة بإبداع الجوادر العقلية المفارقة عن المادة والمعبر عنها في لسان الشرع بالملائكة المقربين اذلا حالة انتظارية لها ولا مكان استعدادي هناك : بل يكفيها الإمكان الذي في قبول الوجود والانتصار لامر (كن) الوجودي.

وَأَمَّا تَأْخِرُ وِجُودِ الْحَوَادِثِ الزَّمَانِيَّةِ عن تعلق المشية بها فغير قادر في نفوذ المشية فيها لأنَّ المشية تعلقت بها كذلك ، لأنَّها تعلقت بوجودها الأزلي ولم يتحقق إلا في زمان وجودها حتى يختلف الطلب زماناً عن المشية النافذة الإلهية ، ولكن ان تمنع أصل تأخر الحوادث ، فإنَّ التأخر لبعضها عن بعض لا ينافي عدم تأخرها في الدهر وحاق نفس الأمر وهو الملائكة في أفعاله — جل سلطانه — بل المكبات مجردةها وما ذيها مجتمعة في الدهر وهو الكون في متن الواقع من دون تكميم وتصريم ، لكن قال من يدرك هذا فتفطن.

الشّرق— إنَّ للمشيَّة مرتبة فعليةٍ و هي الوجود المنبسط الإلْطاقِيَّ والماءُ السارِيُّ فِي أودية الماهيَّات، لَا تَمْلُك بذاته؛ بل هُو نفس الطلب التكوينيَّ والماهيَّات مطلوبةً بالعرض فالوجود الانبساطي نفس المشيَّة.

ومن هنا صحت أن يقال مقام الامام — عليه السلام — مقام المشية ولعله إليه ينظر الحديث الشريف من «أن الله خلق الاشياء بالمشية والمشية بنفسها» لأن الوجود موجود بنفس كونه وجوداً والماهيات عكوس وظلال للوجودات متاخر عنها في الاعتبار فافهم ذلك .

وقوله(ع) اللهم إني أشألك بالقدرة التي استظللت بها على كل شيء.
القدرة كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل وأفضل الاحاد
القدرة وأقواها ما كانت المشية المعتبرة فيها منبعثة عن صميم ذات الفاعل، لامبئعثة
عن الذواعي الخارج عن ذاته، فإن الفاعل فيها كانت منبعثة عن داع و باعث خارج
يقع تحت حكمه ذلك الذاعي الخارج؛ لأنك عند الجموع الذي هو خارج
عن ذاتك و حالة طارئة عليك م فهو تحت حكمته و اسير بيه وله الحكم عليك
بالأكل والعزم عليه، فأنت مضطرب بالحقيقة في صورة المختار و حيث أن الحق تعالى
مشينة و إرادته عين ذاته والذاعي نفس ذاته فتصميمه على الفعل منبعث عن نفس
ذاته الإلهية فلا يحكم عليه غيره فهو المختار بالحقيقة فهو قادر على الاطلاق لغيره فإن
غيره لذاته كانت الإرادة والذاعي زائدتان على ذاته م فهو تحتها كما عرفت،
فغير الواجب تعالى مضطرب بالحقيقة فما اجهل قوم من المتكلمين وغيرهم حيث حكوا بأن
بأن الواجب عند الحكماء الإلهيين غير قادر بل موجب، وقد دريت بأنهم حكوا بأن
الداعي غير ذاته وأن هذا مما يؤكد قدرته و اختياره؛ نعم لكل صناعة أهل و لكل
قوم لسان خاص.

و اسرار كلمات المحققين من الحكماء المالئمين من الإمامية الاثني عشرية
بعكاظ من العظمة لا يفهمها هؤلاء الففلة المغفرون؛ ثم إنَّ من اعظم الدواهِيَّ انَّ
مثل العضدي والقتازاني و اذنابها من الاشاعرة، يدعون أنهم يدْعون عن الدين و

يحامون عن المسلمين ولم يمثل هذه المقالة المنكرة والبهتان العظيم، والله الحاكم يوم الفصل بين عباده.

قوله — عليه السلام . استطلت بها على كلّ شئٍ معناه غلبت بها و أستوليت فلا يشدّ عن قدرته شئٌ إلّا المستحيلات الذاتية و هي لاشيٍ لا انها شئٍ بل يجعل العقل بعونة الوهم لها صورة فرضية معناه أنَّ هذا المتصور لو فرض وجوده لكان كذا و له ماهية كذا و اثر كذا ، فالممتنع ليس له صورة الوجود حتَّى يتعلَّق به القدرة .

قوله(ع) وَكُلُّ قُدْرَتِكَ مُسْتَطِلٌ.

اذكاكَ قوَّةً مجردةً أو ماديَّةً من مراتب قدرته على ما عرفت و هي سلطان قاهر على آثارها و خواصها مجبرة بالطبع عليها ، الا ترى الى اضعف الحيوان في الجسم ، مثل اليقِّن كيف يقدر على الحركات المتتالية المتعاقبة و كيف يصرَّ على فعله و كيف لا يرتدع عن صنعه . كلما ردعته وقد أهلك الله القوى في ملوكه متن يدعى الالوهية بمثل المغوضة ، فجميع القوى العقلية والنفسية والطبيعة قاهرة على اعمالها ، مستطيلة على صنائعها ، فلسانها الحمد كما هو اهلها .

قوله — عليه السلام — أَللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ عِلْمِكَ بِأَنْفُسِهِ وَكُلُّ عِلْمٍ نَافِدٌ.

العلم هو كون الشئٍ نوراً لذاته و نوراً لغيره و بعبارة أخرى يحتاج الى تجربتين .

أحد هما: تجرد من قام به العلم و هو العالم والآخر تجرد نفس العلم و مع كونه مجرداً يكون وجوده رابطاً للعالم ، يعني لا وجود له إلّا كونه و حضوره لدى العالم و هو من افضل الكمالات وأosiّ الصفات و فضلها غنى عن البيان ، والواجب تعالى علمه في مرتبة ذاته واجب بوجوب وجوده ، فكما أنَّ البرهان قام على ثبوت وجود قائم بذاته حتَّى يكون في غيره بالعرض و علمه متعلق بالشيء على ما يقتضيه عينه الثابت في الحضرة العلمية

الاسمية التي هي عالم واسع محيط، وعلمه سبحانه فعلى يوجب وجود المعلوم في موطن الخارج وهذا معنى نفوذ العلم يمكن أن يكون معنى نفوذ علمه احاطته باعماق المكبات ظواهرها و بواسطتها بحيث لا يخفى عليه دبيب التسلة في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء.

وأما قوله -عليه السلام- **بأنفذه**، فعنده ماعرفت في المشيّة من أن المشيّة في المبدعات والجواهر المقلية امضى و كذلك العلم الإلهي الموجب لوجود معلومه في الخارج نفوذه في المبدعات أسع منه في الماديات بل السرعة لا يليق بعالم الابداع بل الاليق به أن التقوّد فيه دهرى لازماني يقبل السرعة والبطء؛ بل الحق أن المبدعات وجودها العلمي عين وجودها العيني.

قوله -عليه السلام- اللهم إني أشألك من قولك بارضاه وكل قولك رضي.

قوله سبحانه عبارة عن كلامه الذال على امر آلهي عظيم من الكتب السماوية والاحاديث القدسية واوامره ونواهيه المتعلقة بافعال العباد و ما بشرّبه وأنذر عباده المطين والعاصين وغير ذلك وأرضى الأقوال منها ما احدث في العبد روح الرجاء والاطمئنان والأنس والإنبساط مثل قوله سبحانه و لسوف يعطيك ربك فترضى و مثل قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله، أقول ومنه قوله تعالى قل كلّ يعمل على شاكلته فإنه تعالى شاكلته السيادة والجود والإنعم والاحسان والعمل على تلك الشاكلة الإلهية يقتضي غفران ذنوب الجرميين والغفور عن العاصين.

قوله -عليه السلام- اللهم إني أشألك بقولك كثيـه.

فيه اشارة الى تعلم الامان بجميع الكتب السماوية والتصديق بانباء الوحي الى نفوس الانبياء و عدم التفريق بين رسليه، ولاريـب أن التصديق بمثل التوراة والانجيل يقتضي التصديق بنبوة نبـينا -صـلـى الله عـلـيـه وآله وسـلـمـ-. لأنهما اخـبرا بـجيـه و بشـرا بـعـثـتـه من اراد الاطلاع على ذلك كما يـنـبغـيـ، فـلـيـرـاجـعـ الى كتاب «سيـفـ الـأـمـةـ» للـفـاضـلـ الحـقـقـ التـرـاقـيـ -شـكـرـالـلـهـ سـعـيـهـ- و «أـنـيسـ الـاعـلـامـ» و

غيرها المعون لردة على أهل الكتاب، فاليهود والنصارى المعترفون بالتوراة والإنجيل ظاهراً المنكرون لبعثة نبينا منكرون للشورية والإنجيل واقعاً و هم الذين يفرقون بين رسليه — خذهم الله.

قوله(ع) اللهم إني أسألك من مسائلك يا حبيها إلينك.

اعلم: أن المسألة من العبد والاتتجاء الى ربه في حوانجه لما كانت من مظاهر التوحيد، كانت محبوبة في الغاية عند الله سبحانه وقدورد الحث عليه والترغيب اليه في الآيات والاخبار.

و مما اشتهر نقله في الكتب، أن الله تعالى أوحى الى موسى — عليه السلام — سل حوانجك متى حتى ملح طعامك والترف فيه أن كمال العبد بالإقطاع عن الخلق الى الحق والتفر من ظلمات الكثرة الى نور الوحدة المضمة والتبتل اليه تعالى والأنس بحضرته و ذلك لأن المعلول عن غيره أجهبي الا عن علته الفياضة ولا أقرب الى المعلول من عنته، بل العلة أولى بوجود المعلول من وجود نفسه، لأن وجود الممكن نسبة الى علته بالوجوب و نسبة الى ذاته بالإمكان والتسبيحة الإيجابية أقوى و احکم من التسبة الإمكانية، كما لا ينفي، والمعلول رشح وظل من علته والعلة اصل وحقيقة لمعلوله.

و إذا انقطع العبد الى الاغيار، فقد خرج عن الفطرة التكوينية وإنحرف من داموس الكون و نظام الصنع، فيختال أمره ويفسد عليه حياته الدائمة الاخروية وأما إذا انقطع الى ربته الكرم فقد حفظ على فطرته وجرى على ستة حالاته و اتصل بنظام الوجود مع الملائكة المقربين والعقول المجردة الرّبانيّين الذين لا يغفلون عن الله طرفة عين هذا باعتبار انقطاعه القلبي؛ ثم اذا أبرز السؤال بلسانه من حضرته فهو فطرة أخرى من التوحيد وتلك الفطرة هي الفقر الذاتي وال الحاجة الوجودية الى الحق القديم.

فتبيّن من هذا التّحقيق أن سؤال العبد من ربته كمال وعزّله والله سبحانه يعبّد أن يراه بصورة الكمال والعزّف لهذا أمره بالسؤال في جميع الأحوال.

قوله — عليه السلام — يا حبيها إلينك — فيه اشارة الى مطلب عال و در شمنه

غالب محضله: أنَّ احْبَتِ الْمَسَائلَ إِلَى اللَّهِ مَا كَانَ التَّسْوِيلُ عِنْ الْمَسْؤُلِ وَالظَّلْبُ عِنْ الْمَطْلوبِ وَلَا يَحْصُلُ ذَلِكُ الاَّ بِاستِيلَاءِ سُلْطَانِ الْحَبْتِ عَلَى الْعَبْدِ وَ اخْرَاجِهِ عَنْ حَكْمِ نَفْسِهِ وَ ادْخَالِهِ تَحْتَ حُكْمَوْتِ رَبِّهِ؛ فَاحْبَتِ الْمَسَائلَ إِلَى اللَّهِ وَ أَفْضَلُهَا مَا كَانَ التَّسْوِيلُ لِلْوُصُولِ إِلَى مَقَامِ عِرْفَانِهِ وَ شَهُودِهِ وَالْبَعْدُ عَنْ غَيْرِهِ وَالاتِّصالُ بِحُضُورِهِ وَالْيَأسُ مِنْ كُلِّ مَا فِي صَقْعِ الْأَمْكَانِ وَجَعْلُ وَجُودِهِ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ بِحِيثِ لَا يَرِيُّ إِلَّا رَبَّهُ وَلَا يَطْلُبُ إِلَّا قَرْبَهُ وَلَا يَفْعُلُ إِلَّا مَا فِيهِ رَضَاهُ وَلَا يَكُونُ فِي وَجُودِهِ بَقِيَةٌ مِنْ أُنَانِيَّتِهِ وَبِصَرِيهِ وَيَحْشُرُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصْبِيرُ الْأَمْرِ.

وفي بعض الأدعية المباركة في الصحفة التورانية السجادية على الداعي بها أفضل الشُّعُلِينَ والتَّحْمِيَّة، ما يشير إلى ما ذكرنا، بل ما استخدناه في المقام إنما هو من أنواره الساطعة اللامعة.

واعلم: أنَّ الْعَبْدَ إِذَا إِطْلَعَ فِي مَقَامِ عِرْفَانِهِ وَاتِّصالِ رُوحِهِ بِعَالمِ الْلَّوْحِ الْمَحْفُوظِ الَّذِي لَا يَغْتَبُ وَلَا يَبْتَدِلُ، فَسُؤَالُهُ مِنْ رَبِّهِ مَطَابِقٌ لِلْمَرْسُومِ فِي ذَلِكِ الْلَّوْحِ وَلَا يَسْأَلُ مَا يُبَرِّسُ فِيهِ وَذَلِكُ مُنْحَصِّرٌ فِي نَبِيِّنَا وَأَوْلَادِهِ الْأَنْتَمِ الظَّاهِرِيْنَ —عَلَيْهِمُ الصلوة والسلام.

وَمِنْ هَنَا يَظْهُرُ لِلْعَالَمِ بِاسْرَارِهِمْ وَجَهَ عَدَمِ سُؤَالِهِمْ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ كَشْفُ الضَّرَّ عَنْهُمْ وَدُفْعُ الْبَلَاثِيَّةِ عَنْهُمْ عِنْدَ ابْتِلَانِهِمْ، فَفَطَنَ وَاغْتَنَمْ.

قوله (ع) **اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَسَائِلِكَ كُلَّهَا.**

مِنْهُ يَظْهُرُ عَظَمَةُ مَرْتَبَةِ التَّسْوِيلِ حِيثُ جَعَلَهُ وسِيلَةً إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ فِي قَضَاءِ حَوَاجِجِ الْعَبْدِ، لَأَنَّ مَفَادَةَ اللَّهِمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ التَّسْوِيلِ مِنْكَ أَنْ تَغْفِرَ لِذُنُوبِي مُثُلاً وَ احْتِمَالَ كُونِ الْبَاءِ فِي قَوْلِهِ —عَلَيْهِ السَّلَامُ— بِمَسَائِلِكَ لِلصَّلَةِ لَتَعْمَلْ جَمِيعَ انواعِ الْمَسَائلِ، دُونَ الْإِسْتِعَانَةِ، كَمَا فِي سَابِرِ الْجَمْلِ الشَّرِيفِ بَعْدِ مُخَالَفَةِ لِسَاقِ سَابِرِ الْفَقَرَاتِ الشَّرِيفَةِ.

قوله (ع) **اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ شَرِيفِكَ بِأَشْرِيفِهِ.**

الشرف ضمة الحسنة، والحق تعالى لغاية تمامه وكماله في الوجود وكونه فعلية

حضة، اصل الفضائل و منبع الخيرات و طارداً بذاته لجميع الأعدام، كما ان الم gioiu
المغاية نقصانه و خسته في الوجود و كونه قوة حضة، معدن الشرور و الآفات و معدن
الأعدام والقوى والاستعدادات، فالحق سبحانه شريف لكونه فعلية حضة والم gioiu
حسيسة لكونه قوة صرفة.

قوله - عليه السلام - باشـرقـه - اشارـة الى أـنـ جـهـاتـ الشـرـفـ فيـهـ متـعـدـدـةـ
منـ الـوـجـودـ وـ كـمـالـاتـ الـوـجـودـ لـكـوـنـهـ تـامـاـ فيـ حـدـ ذـاـتـهـ المـقـدـسـةـ غـاـيـةـ التـامـ وـ كـوـنـهـ
فـوـقـ الشـامـ، منـ حـيـثـ إـفـاضـةـ الـوـجـودـ الـأـبـاسـطـيـ وـ ماـ يـتـبعـهـ منـ الخـيـرـاتـ عـلـىـ هـيـاـكـلـ
الـمـكـنـاتـ لـكـنـ الـأـشـرـفـ مـنـ تـلـكـ الـجـهـاتـ، هـوـ الـوـجـوبـ الـذـائـقـ الـذـيـ هـوـ الـخـلـدـ الـأـوـسـطـ فـيـ
اثـبـاتـ جـمـيعـ جـهـاتـ الـكـمالـ جـنـابـهـ وـ مـرـاتـبـ الـفـضـيـلـةـ الـذـاتـيـةـ وـ الـأـضـافـيـةـ لـحـضـرـتـهـ، كـمـ
لـأـيـقـنـ عـلـىـ الـأـهـرـ فـيـ فـنـ الـالـهـيـ.

قوله - عليه السلام - وَكُلُّ شَرِيقَكَ شَرِيفٌ.

مفهومه و مفهوم أمثاله قد علم مما حققناه آنفاً فلأنعيده؛ واعلم أن الله تعالى
لكونه شريفاً يحب معالي الأمور و يغض سفافها، كما في الخبر و شرف العبد بتحليه
بالصفات و كرامات الأخلاق و تحليه عن رذائلها و خسائصها و يجمع الفضائل ملكة
العدالة و يحتوى على الرذائل و يشتملها الانحراف عن منهج الاعتدال والإستواء.
و تفصيل ما ذكرنا يطلب مما حققه الحكم المحقق أبوعلی مسکویہ الرازی فی
كتاب «طهارة الأعراق» والعلامة الفیلسوف المحقق الطوسي - رفع قدره - فی
«الأخلاق الناصرية» والفضل التحریر جلال الدين التوانی فی «الأخلاق
الجلالية».

قوله - عليه السلام - أللهم إني أشألك من سلطانتك يا ذمي و كُلُّ سلطانتك
دائماً.

سلطان الله تعالى عبارة عن الإضافة الإشرافية الإيجادية إلى المكنات وله
ملك التسميات والأرض و تلك الإضافة الإشرافية مبدأ جميع الصفات الإضافية
من الحقيقة والرازقة والتربية والتشكيل والصفح والغفران والإحياء والإمانة والبعث

بعد المولت.

قوله — عليه السلام يأذونيه هذا كنایة عن أن سلطانه على المجردات عن المادة ما كان مقدماً على تكوين عالم الطبع والأجسام الزمانية وباقياً بعد خراب عام الطبيع. كان أدوم من حيث البقاء والزمانيات ليست كذلك، فليس سلطانه عليها دائم لعدم الموضوع.

قوله — عليه السلام — وَكُلُّ سُلْطَانِكَ دائِمٌ. إن علم ان كل حادث زمانى في سلسلة الحوادث الزمانية وإن كان وجوده مسبقا بالعدم ومنقطعا في النهاية لكن هذا باعتبار وقوعه في الزمان و باعتبار عدم تتحققه في القطعة السابقة من الزمان المقدم على زمان وجوده ولافي القطعة اللاحقة له وإنما باعتبار وجوده في الدهر وكونه مرتبة من نفس الامر الواقع الصريح المحس، فالعدم عليه محال بنفس تتحققه الدهري لأن ما وجد في مرتبة من نفس الأمر كما أن ارتفاعه عن تلك المرتبة ممتنع كذلك يستحيل ارتفاعه عن حق نفس الأمر فالزمانيات باعتبار وقوعها في وعاء الدهر ثابتات غير متغيرات لأن وجودها الدهري هو صورة علم الله سبحانه بها بالعلم المخصوصي الإشراقى وهي بهذا الإعتبار محال أن يعرضها التغير والازم التغير في العلم الإلهي بما هو علم ومن هنا يظهر سر قوله — عليه السلام — وَكُلُّ سُلْطَانِكَ دائم.

فإن قلت: لو كانت الوجودات الإمكانية الواقعه في قطعات الزمان ممتنعة العدم بالنظر الدهري، لزم الانقلاب من الإمكان الذائق إلى الوجوب الذائق.

قلت: كلاً فإن الوجوب الذائق هو الامتناع عن جميع الأعدام من العدم الاصلى والعدم الطارى، والمراد بالعدم الاصلى هنا ما كان بديلاً للوجود وواقع في مرتبته بدلاً عنه وهو القبيض الحقيقي للوجود والعدم الطارى ماطره على الوجود بعد تتحققه وامتناع نحو من العدم وهو الطارى بعد إمكان عدمه الاصل فى جميع المكنات لا يوجب لزوم الانقلاب من حد الإمكان إلى صنع الوجوب الذائق، كما لا يخفى.

قوله — عليه السلام — آللهم إني أأسألك من ملائكتك بأفخره وَكُلُّ مُلَكَكَ فاجز.

الملك قريب من حيث المفهوم من السلطنة وي يكن أن يلتزم بأن الملك من لوازם السلطنة والإقتدار و من شؤونها و افخر الملك في الحق سبحانه هو الحقيقة الخاتمية الحمدية البيضاء في القوس النزوبي بالعقل الكلى والقادر الأول و في القوس الصعودي الذي عَبَرَ عنه بمقام اودن و مقام المشية لأنها الحقيقة التي يتبعها التي طأطا كل شريف لعظمتها و نجح كل متكبر لطاعتها و افخريتها محققة في عالم الارواح والاشباح، فكما أن روح الخاتم - صلى الله عليه وآله وسلم - أنور الارواح واصفاها فكذلك جسده الطاهر و جسمه الطيب الطف الاجسد و اذكاها، تفوح منه رائحة المسك و يضيء في الليلة الظلماء ولا يقع له ظل على الارض الى آخر معاليه ومكارمه

و ان ثوب خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر قوله - عليه السلام - اللهم إني أشألك بملكك كلّه.

فإن مراتب الوجود على درجاتها المختلفة وإن إننته إلى الم giole الأولى التي قوة صرفة محضة، لكنها بلحاظ إضافتها إلى الحق التي يشير إليها كافُ الخطاب في قوله - عليه السلام - بملكك و بالنظر إلى أنها باهتى معان حرفيّة و روابط محضة لانفسية كلها سواسية وعلى نهج واحد. فافهم فهم نور لا وهم زور.

قوله - عليه السلام - اللهم إني أشألك من علوك بأغلاه وكل علوك عالٍ.

العلو المعنوي هو التقدم في الرتبة، ولما كان الحق تعالى علة العلل و مبدأ المبادى و مفهض الوجود و ما يتبعه من الكمال والخير، كان عالياً على الإطلاق ولكنـه في عين علوه دان، اذليس بينه وبين مصنوعاته تباهي عزل ، بل التباهي الوضعي والتفاوت بالشدة والضعف و ما به الإمتياز بين مراتب الوجود من سخن ما به الاشتراك ، و إن كان التفاوت من جنس التفاوت بين الشيء والفنى ، وقد حققنا في بعض تعاليقنا ان التباهي الوضعي اتم انجاء البيونة، كما أنه اتم انجاء المناسبة و قلنا انـ ما به الإمتياز بين الشئين، اذا كان من سخن ما به الاشتراك ، فيبيهـا

كمال القرب والمناسبة، كما أنَّ ما بينها تمام البعد والمباهنة وهذا من عجائب اسرار العلوم الحكيمية، لكنه ليس بعجب عند قيام البرهان الشاطع عليه، كما أفردنا في محله ومن كمال القرب والمناسبة بين الحقَّ جلَّ ذكره وبين خلقه يتحقق التشبيه ومن تمام البعد والتشابه يظهر التزييه ومن الجمع بينهما كما هو الحقُّ لا يكون تزييه صرف عرض ولا تشبيه محض؛ فكنْ ذا العينين وانظر بنظريين، تفرُّ بالحسنين وهذا غاية كمال التوحيد فاعرفه واصرف نفدي العمر في تحصيله.

قوله —عليه السلام— باعلاه، إشارة إلى مقام غيب الغيوب والكنز الخفي و مرتبة الأحادية، التي لا إسم ولارسم لها و هي مرتبة العباء المحفوظة بسرادقات الجمال والجلال.

قوله —عليه السلام— وكلَّ علوتك عالٌ، إعلم: أنَّ جهات علوته تعالى هي جهات علتيه و ايجاده لما سواه وتلك الجهات هي العلم والقدرة والإادة والرزة وهي مع كونها علوًّا عالية بإعتبار اتحادها مع الذات المقدسة وقد أشرنا إلى مثله سابقاً، فلا تغفل.

قوله —عليه السلام— آللهمَّ إني آسألكَ مِنْ مَيِّتٍ بِأَقْدِيمٍ وَكُلِّ مَيِّتٍ قَدِيمٍ. المن هو والنعمة والإحسان و من أسمائه سبحانه المنان، والتمن الأقدم هو الفيض الأقدس الذي به يتحقق الأعيان الثانية بما لها من القابليات من حضرة العلم الالهي قبل وجودها العيني، ويتلوه الفيض المقدس وهو الوجود الإنساطي ونفس الرحمن الذي يتحقق به فعلية وجود الأعيان في الخارج حسب ذلك الاستعداد والقابلية كلَّ في موطنها ووعائده وإلى الاول أشير في الدعاء يا مبتدأ بالنعم قبل استحقاقها، لأنَّ تلك النعم عبارة عن اعطاء الاستعدادات المتكررة باعتبار متعلقاتها وإلى الثاني أشير في الصحيفة الإلهية بقوله «الذى اعطى كلَّ شيء خلقه».

قوله —عليه السلام— وَكُلِّ مَيِّتٍ قَدِيمٍ— باعتبار وجوده التهري الذي لا حدود زمانى له بهذا الإعتبار بل هو ثابت في مرتبة وجوده أولاً وأبداً، كما عرفت آنفاً.

قوله - عليه السلام - **اللَّهُمَّ إِنِّي أَشَأْلُكَ بِمَا تَكْرِهُ**
معناه ظاهر ما عرفت في نظارته.

قوله - عليه السلام - **اللَّهُمَّ إِنِّي أَشَأْلُكَ مِنْ آيَاتِكَ بِمَا كُرِهَ**.

الآية هي العلامة و آياته سبحانه تكوينية و تدوينية و التكوينية آفاقية وانفسية والآفاقية هي كل ما في سجل الوجود و صفحات الأعيان و كل آية منها عالم مستقل في كونها برهاناً على الحق سبحانه والأنفسية هي النفوس البشرية لاسيما الكاملة منها، فإن الإنسان نسخة منتخبة من العالم الكبير بل الإنسان الكامل الذي هو خليفة الله أكبر من العالم الآفاق بالقدر عليه و كون العالم مطيناً لرادته بالتسخير والانفصال و اكرم الآيات في جميع العالم، هي الآية المحمدية البيضاء ثم العلوية العليا والأولى هي عقل الكل و الثانية هي نفس الكل، ثم الثالثة من اولادها صلوات الله وسلامه عليهم.

قوله - عليه السلام - **وَمَنْ كُرِهَ آيَاتِكَ كَرِيمَةٌ**

لأن كل شيء بوجهه الذي به يكون آية الله و هادياً للخلق إليه يكون كريماً و إن كان بالنظر إلى ماهيته و وجهه إلى نفسه ليس بشيء بل إن هو الآخر كسراب بقعة يحسبه الضمان ماء، فال الأول هو الجهة التورانية من كل ممكن موجود والثاني هو الجهة الظلمنية منه وهذا قالوا كل ممكن زوج تركبي، فافهم ذلك.

قوله - عليه السلام - **اللَّهُمَّ إِنِّي أَشَأْلُكَ بِآيَاتِكَ كُلُّهَا**.

فإن لكل آية في العالم قسطاً من الإرتباط والاتصال بسائر أجزاء العالم لأن أجزاء العالم متصلة موزونة و جموع العالم كأنه شخص واحد، فلكل آية ربط بالعبد بنحو خاص لعلها تناسب حاجته ولم شعه و جم شمله، فالحرى أن لا يترك الداعي في مقام التوصل شيئاً، إلا أن يتوصل، به و يدعوه الله بحربته.

قوله - عليه السلام - **اللَّهُمَّ إِنِّي أَشَأْلُكَ بِمَا أَنْتَ فِيهِ مِنَ الشَّانِ وَالْجَبَرُوتِ**.
الشأن هو العمل والشغل الذي يعرف شاغله به و يكون له نحو تخصص به وكون الحق تعالى في شأنه بنحو الظرفية المساعدة من لفظة (في) مأخوذ من قوله عزَّ من

قائل، كل يوم هو في شأن و فيه أيام طيف الى سربان نوره في أفعاله و صنائعه بحيث لا يخلو ذرة في الأرض ولا في السماء ألا وهي من جمالي نوره و مظاهر جماله و جلاله و مطارح اشعته، كما قال قبلة العارفين على -عليه السلام- مرأيت شيئاً ألا و رأيت الله فيه على أحد الوجوه.

والجبروت فعلوت من الجبر في مقابل الكسر لإنجبار نفائص المكنات بعظام كمال الواجب و إفاضته و احسانه تعالى و يمكن أن يكون من مادة الجبار ليكون إشارة الى غاية جلال المرتفع عن الاوهام والمعقول، و في إصطلاح أهل الحكمة والعرفان يطلق الجبروت على عالم العقول المجردة القولية والعرضية و أعني بالعرضية اصول حقائق الانواع الكونية و أرباب تلسماتها و هي المثل التورية الأفلاطونية، فلابيعد حينئذ أن يراد بالشأن الفيض المقدس والوجود المنبسط الذي هو صنع الله و شأنه و وجهه الباق من كل شيء، وبالجبروت العقول المجردة التي هي افضل طبقات المكنات في قوسى التزول والصعود.

و حيث قد عرفت؛ أن الوجود النبسط الساري في ماهيات المكنات عين العلم والقدرة والحياة والإرادة والتورية والخيرية والعشق بذاته و باثاره فصنع الوجود في كل شيء صنع هذه الاوصاف فيه، لكن على قدر حظه من الوجود فصحح حينئذ قوله عليه السلام.

وَآنَّكَ يَكُلِّيْ شَانِ وَخَدَهُ.

لأنه أراد من كل شأن كل واحدة من هذه الصفات الوجودية التي جبعها شأنه و صنعه، لأن هذه الصفات و ان كانت متحدة مع حيّة الوجود العقلاني الحقيقي لكن كل واحدة منها باعتبار أن لكل منها مفهوماً و معنى جائز صحيح وعلى الحكم الإلهي أن يجمع بين النظرين توحيد الكثير و تكثير الواحد في مقام توحيد الكثير يرجع جميع هذه الصفات الكمالية إلى غريب الوجود و في مقام التفصيل و تكثير الواحد يلاحظ كل واحدة منها منفردة بماله من الحكم والاثر الخاص به.

قوله -عليه السلام- وجبروت وخدتها.

فعناء واضح بناءً على تفسير الجبروت بعالم العقول المجردة والملائكة المقربين.
قوله - عليه السلام - **اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مَا تُجِيبُ بِهِ حِينَ أَسْأَلُكَ فَأَجِيبْنِي
بِإِلَهِي.**

أقول: ينبغي تحقيق امررين في شرح هذه الجملة المباركة:
أحدهما: أنَّ ما يجيب الله به عبده عند سؤاله وقع مورداً للسؤال والتسلُّل
في الدُّعاء مثل التَّوْسُل بِبَهَانَه وَجَاهَه وَكَمَالَه سُبْحَانَه، لكنَّ لِمَا كَانَتِ الْاوصاف
اللهُمَّيَّةُ وَالْتَّعوُّتُ الرَّبَّانِيَّةُ كَثِيرَة جَدًا، أَصْعَافُ مَا تَوَسَّلَ بِهِ فِي جَمِيعِ الدُّعَاءِ عَقْمُ الْإِمام
رُوحِي لِهِ الْفَدَا - تَوْسُلِهِ بِحِيثَ يَشْمَلُ جَمِيعَ الْوَسَائِلِ بِقَوْلِهِ بِمَا تَجِيبُنِي أَى كُلَّ وَسِيلَةٍ
تَكُونُ سَبِيلًا لِلإِجَابَةِ طَلَبًا لِلإخْتَصَارِ وَالإِبْجَازِ الَّذِي هُوَ مِنْ مُحَسَّنَاتِ الْكَلَامِ.
وَثَانِيهَا: أَنَّ فِي كَلَامِهِ وَالجملةِ الْآخِيرَةِ مِنْ دُعَائِهِ - عليه السلام - سُرًا
عَجِيبًا وَرَمْزًا لطِيفًا؛ بِيَانِهِ أَنَّ السُّؤَالَ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَالتَّوْسُلُ بِالْوَسَائِلِ الإِلهِيَّةِ أَمْ
مُطْلوبٌ مُرْغُوبٌ فِيهِ دَامَّاً؛ لِكُنْ إِدَامَةُ هَذِهِ الْحَالَةِ وَالشَّكْرُونَ الدَّاعِمُ فِي مَوْقِفِ السُّؤَالِ غَيْرُ
مُمْكِنٌ عَادَةً، إِلَّا أَنْ تَدْبِرَ أَعْقَلِيًّا صَدْرَ مِنْ مَعْدِنِ الْوَلَايَةِ يُكَيِّنُ بِهِ وَبِسُلُوكِ طَرِيقِهِ إِدَامَةُ
السُّؤَالِ وَالتَّضَرُّعِ وَالتَّوْسُلِ، وَهُوَ أَنْ يَسْأَلُ الْعَبْدَ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ بِمَا يَجِيبُهُ عَقِيبَ السُّؤَالِ
عَلَى نَهْجِ الْقَضِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ الْكَلَيْتَيَّةِ، فَإِنَّ لِكُلِّ سُؤَالٍ بِالْوَسَائِلِ الإِلهِيَّةِ إِجَابَةٌ وَالسُّؤَالُ
بِكُلِّ إِجَابَةٍ يَشْمَلُ جَمِيعَ هَذِهِ الْإِجَابَاتِ فَكُلُّ سُؤَالٍ يَسْتَعْتَقِبُ إِجَابَةً قَدْ وَقَعَ وَأَنْشَأَ
التَّوْسُلَ بِهِ بِنَفْسِ هَذِهِ الْفَقْرَةِ الشَّرِيفَةِ مِنَ الدُّعَاءِ؛ فَهَذِهِ الجملةُ الْآخِيرَةُ مِنَ الدُّعَاءِ
الْمَبَارِكِ بِعِنْزَةِ أَسْلَهَةِ غَيْرِ مُتَنَاهِيَّةِ. فَافْهَمُ فَانَّهُ غَامِضٌ دُقِيقٌ، أَهْمَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِهِ وَ
هُوَ الْمُفْضِلُ الْمُعَاصِمُ.

قوله - عليه السلام - **فَأَجِيبْنِي بِإِلَهِي**، هَذِهِ الْكَلِمَةُ الْمَبَارِكَةُ نَتْسِيْجَةُ جَمِيعِ
الْفَقْرَاتِ السَّابِقَةِ وَغَايَةُ مَجْمُوعِهَا وَمَفَادِهَا طَلْبُ الْإِجَابَةِ مِنْ حَضْرَةِ الْأُلُوهِيَّةِ الْجَامِعَةِ
لِجَمِيعِ الْأَسْمَاءِ الإِلهِيَّةِ، وَقَدْ وَعَدَ سُبْحَانَهُ بِالْإِجَابَةِ، وَإِبْجَازِ الْوَعْدِ حَسَنَ عَقْلًا، قَالَ
الْعَارِفُ الْمُحْقِقُ فِي «فَصُوصِ الْحُكْمِ» الْثَّنَاءُ بِصَدْقِ الْوَعْدِ، لَا بِصَدْقِ الْوَعْدِ وَالْحَضْرَةِ
الْإِلهِيَّةِ يَطْلُبُ الْثَّنَاءُ إِلَى آتِرِ كَلَامِهِ، أَقُولُ لِلْإِجَابَةِ مَرْتَبَتَيْنِ:

أحديهما: مرتبة قضيئية و هي بعد الدعاء بنيل العبد الى مطلوبه و مرتبة اجالية منطقية في الدعاء، بل هي قبل الدعاء و هي قيام العبد في موقف الدعاء الذي لا يمكن إلا بجذبة قوية من الحق (اي دعا ازتو اجابت هم زتو) و هي حقيقة الإجابة و روحها، بل الوقوف في هذا الموقف الشامخ وهو الانقطاع إلى حضرة الحق اللــ واجلــ من نيل الداعي إلى مقصدــه عندــ من كان لهــ قلبــ أو ألقــ السمعــ و هو شهيدــ.

فإن قلت: الإجابة التفصيــة بمعنى نيل العــبد إلى غــرضــه كثــيراً ما يــختلف عن الدــعــاء بــدــاهــة، إنــا نــرى أنــ كــثــيراً مــن الأــدعــيــة لــا يــســتــجــابــ.

قلــتــ: فــالــجــوابــ عــنــهــ وــجــوهــ: اــحــســنــاــ مــاقــالــةــ الــإــمــامــ مــولــانــاــ مــعــلــمــ الــمــلــكــ وــالــمــلــكــوــتــ جــعــفــرــبــنــ مــحــمــدــ الصــادــقــ صــلــوــاتــ اللــهــ وــســلــامــ عــلــيــهــ فــيــ جــوابــ ســؤــالــ التــســائــلــ عــنــهــ عــلــيــهــ الســلامــ بــقــوــلــهــ مــاــ بــالــنــاــ نــدــعــوــ فــلــاــ يــســتــجــابــ لــنــاــ فــاجــابــ عــلــيــهــ الســلامــ لــأــنــكــمــ تــدــعــونــ مــنــ لــاــ تــعــرــفــونــ؛ــ أــقــوــلــ: مــرــادــهــ رــوــحــىــ لــهــ الــفــدــاــ؛ــ أــنــكــمــ حــجــبــ الــأــوــهــاــ وــأــغــشــيــةــ التــخــيــلــاتــ تــدــعــونــ غــيرــ اللــهــ وــمــاســيــتــمــوــهــ أــهــاــ فــيــ أــوــهــاــمــ فــهــوــ غــيرــ اللــهــ بــلــ هــوــ مــخــلــوقــ لــكــمــ مــرــدــوــدــ لــيــكــمــ،ــ وــالــغــافــلــوــنــ الــجــاهــلــوــنــ لــلــعــلــومــ الــحــقــيــقــيــةــ لــاــ يــمــكــنــهــ تــصــوــرــ مــبــدــاــ الــعــالــمــ بــغــرــداــ عــنــ الــمــاــدــةــ وــالــزــمــانــ وــالــمــكــاــنــ لــاــ لــفــهــمــ بــالــحــســنــاتــ وــكــوــنــهــ مــســجــوــنــ بــســجــنــ الزــمــانــ وــالــمــكــاــنــ وــقــدــ أــجــابــ بــعــضــ أــهــلــ الــعــصــرــ فــيــ بــعــضــ مــكــاتــيــبــ عــنــ الــاشــكــالــ بــاــنــ عدمــ إــســتــجــابــ كــثــيرــ مــنــ الدــعــوــاتــ ســبــبــهــ عدمــ الــوــفــاءــ مــنــاــ بــالــعــهــدــ بــاطــاعــةــ اللــهــ فــيــ أــوــامــهــ وــنــوــاهــيــ وــقــدــ قــالــ ســبــحــانــهــ فــيــ كــتــابــ الــكــرــمــ «أــوــفــواــ بــعــهــدــكــمــ»ــ وــإــجــابــهــ تــعــالــيــ وــفــاءــ بــعــهــدــهــ مــنــوــطــ بــوــفــانــاــ بــعــهــدــنــاــ.

قلــتــ: وــهــوــ بــعــزــلــ عــنــ الصــوابــ، لــأــنــ الــوــفــاءــ بــالــعــهــدــ مــنــ اللــهــ ســبــحــانــهــ عــلــىــ تــقــدــيرــ نــســلــيمــ عــمــومــ الــآــيــةــ لــغــيرــ بــنــ اــســرــانــيــلــ، عــبــارــةــ عــنــ اــعــطــاءــ نــعــيمــ الــآــخــرــ وــغــفــرانــهــ لــذــنــوــبــ الــثــانــيــنــ وــمــنــ يــشــاءــ مــنــ الــعــاصــيــنــ، فــالــجــوابــ الــذــكــورــ بــعــدــ تــســلــيمــ شــمــولــ الــآــيــةــ لــاــ يــخــلــوــعــنــ تــفــســيرــ بــالــرــأــيــ وــرــجــمــ بــالــغــيــبــ.

وليــكــ هــذــاــ آــخــرــ كــلــامــنــاــ مــاــ اــوــرــدــنــاــ فــيــ شــرــحــ دــعــاءــ الســحــرــ وــنــســأــلــ اللــهــ ســبــحــانــهــ

أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم وأن يخشرنا في زمرة عباده السائرين المخلصين ويصلى
على محمد وعترته الطاهرين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ منه صبيحة يوم
الثثناء ثانى شهر شعبان المعظم، سنة ١٣٧٠ في عاصمة تهران حفت بالامان.

معراج



جمهوری اسلامی ایران
سازمان اسناد و کتابخانه ملی

مراج

الحمد لله رب الآخـرة و الأولـي و منه المبدأ و إلـيه المـنـتـي . والصلـوة والسلام على رـسـولـه وصـفـيـه و خـاتـمـ الـأـنـبـيـاءـ الـذـى عـرـجـ إـلـىـ أـقـصـىـ مـلـكـوـتـ السـماءـ، ثـمـ دـنـىـ فـتـدـلـىـ فـكـانـ قـاـبـ قـوـسـينـ أوـ أـدـنـىـ، مـحـمـدـ وـ آـلـهـ الـظـاهـرـيـنـ أـثـمـةـ الـعـالـمـ وـ الـحـجـجـ عـلـىـ أـهـلـ الـأـرـضـ وـ السـماءـ.

وـ بـعـدـ، اـزـ بـديـهـيـاتـ دـيـنـ حـنـيفـ اـسـلامـ، وـ ضـرـورـىـ درـ نـزـدـ مـسـلـمـيـنـ، مـسـأـلةـ مـعـاجـ شـرـيفـ حـضـرـتـ رسـالتـ پـناـهـيـ اـسـتـ، كـهـ عـلـاـوـهـ بـرـآـيـاتـ قـرـآنـيـهـ وـ اـخـبارـ مـسـتـفـيـضـهـ اـزـ مـسـلـمـاتـ بـيـنـ خـاصـهـ وـ عـامـهـ اـسـتـ، وـ مشـتـمـلـ بـرـاسـرـارـ عـجـيـبـهـ وـ دـقـائـقـ غـرـبيـهـ وـ مـطـالـبـ عـالـيـهـ مـتـعـالـيـهـ مـیـ باـشـدـ. هـذـاـ بـهـ خـواـهـشـ بـعـضـیـ اـزـ اـفـاضـلـ اـحـبـاءـ حـفـظـهـمـ اللـهـ سـبـحـانـهـ— اـيـنـ مـقـالـهـ بـهـ طـورـ اـخـتـصـارـ نـوـشـتـهـ شـدـ؛ بـاـيـنـکـهـ بـهـ هـیـچـ وـ جـهـ حـالـ مـزـاجـیـ وـ وـقـتـ مـسـاعـدـ نـبـودـ، وـ لـیـ اـمـیدـ بـهـ تـوفـیـقـ الـهـیـ وـ تـوـجـهـ مـعـنـوـیـ روـحـ مـبـارـکـ حـضـرـتـ خـتـمـیـ مـرـتـبـتـ— صـلـیـ اللـهـ عـلـیـهـ وـ آـلـهـ وـ سـلـمـ— كـهـ بـهـ نـخـوـ اـحـسـنـ خـاتـمـتـ يـابـدـ؛ وـ اـيـنـ مـقـالـهـ درـ چـنـدـ فـصـلـ اـسـتـ:

«فصل اول»

بدان که در معراج حضرت رسول —صلی الله علیه و آله— چند قول است:
اول: آنکه عروج حضرت و جیع مشاهدات آن جناب در رؤیا بوده است،
نه در بیداری.

و این قول باطل و مردود است، زیرا که: علاوه بر آنکه مخالف اجماع و
مسلم علمای اسلام است، با آیه مبارکه که در اول سوره بنی اسرائیل است، منافات
دارد؛ برای اینکه آیه می فرماید: «سبحان الذي اسرى بعده ليلًا من...» مفاد آن
تسبيح و تقدیس تعظیم ذات اقدس الهی است، باینکه بندۀ خود را در شب به
معراج برد، و این خود، دلیل بر عظمت و اهمیت فوق العاده امر معراج است و اگر
سیر حضرت و عروج آن جناب در خواب بود، مورد این همه اهمیت و عظمت واقع
نمی شد، بلکه ذیل آیه که فرموده است: «لنریه من آیاتنا» هم ظاهر در رؤیت، در
بیداری است.

قول دوم: آن است که معراج در بیداری بوده، ولی عروج فقط به روح
مبارک بوده است، ولی بدن شریف آن حضرت حرکت و تحول نداشته است.
این قول هم غلط و باطل است، زیرا که: عروج روحی عبارت از احاطه
علمیه است به حقایق عالم سماوی و ملایکه و ارواح انبیاء— علیهم السلام— و این
خود، از لوازم نبوت، خصوصاً مقام خاتمتی است و امر زائدی بر مرتبه خاتمتی
نیست و آیه مبارکه دلالت دارد براینکه خداوند عبده خود یعنی پیغمبر را به معراج
برد و عبد جمیع هویت مبارکه از روح و جسد است، نه روح مجرد از بدن و بعضی
از یک فقره که در «دعای ندبه» وارد است، به اشتباه افتاده اند و آن جمله این

است: «وعرجت بروحه الى السماء»

و جواب این شبهه این است که: بعد از دلالت آیه، بر معراج جمیع روح و بدن آن جناب، این جمله را توجیه بایست نمود و به نظر می‌رسد که «باء» در «بروحه» باء سببیت است، یعنی به سبب روح و قوه روح آن حضرت و مشایعت بدن با روح که تشریع خواهیم نمود به این نحو که عروج دادی رسول خود را، نه اینکه فقط روح عروج نموده؛ بلکه قوت روحانیت خاتمیت سبب معراج به تمام معنی گردید.

قول سوم: که حق و مطابق ظواهر آیات؛ بلکه صریح اخبار است، آن است که: معراج در بیداری بوده و روح و جسد مبارک به معیت هم، به عالم عالیه عروج فرمودند.

«فصل دوم»

در بیان استدلال عقلی و پاره‌ای از امور ذوقیه که در معراج به نظر رسیده است.

و این مطلب، موقف بر تمهید مقدمه علمیه است: پوشیده نیست که هر چند روح مجرد از عالم قدس و امر است و بدن از عالم اجسام و مواد طبیعیه است و بین این دو قوّة روحانی و جسمانی، علاقه و ارتباط کامل تکوینی است، لکن این ارتباط، و تبعیت بدن نسبت به روح، در همه افراد انسان یکسان نیست و به نحو واحد نمی‌توان دانست، بلکه در افراد عادی انسان بسیاری از موارد است که روح متوجه به امری است که می‌خواهد آن را ایجاد کند؛ اما بدن مطابع نیست و تمکین از اراده روح می‌کند ولی در روح مبارک حضرت خاتم - صلی الله علیه و آله - نهایت موافقت و آشنائی و ربط با بدن شریف بوده است؛ از دو جهت:

جهت اول: آنکه: جسد مبارک آن جناب از غایت لطافت، که چون مرکب روح عظیم خاتمیت است؛ مافق برای او در اجسام نتوان فرض نمود، زیرا که: در محل خود مقرر گردیده که عظمت روح تابع استعداد و آمادگی کامل بدن است که به مزاج خاص خاست تناسب بین روح و بدن باشد و قاعدة محکمه: «اشتراك معنوی حقیقت وجود» این معنی را می‌رساند که هر بدنه از حیث مرتبه وجود؛ افق آن متصل به افق وجودی روح است.

جهت دوم: قوت روح خاتمیت و تسلط کامل بر بدن شریف، و از اثر این دوامر، بدن مبارک مشایعت و تبعیت با روح شریف داشت و به محض عروج روح

به عالم ملکوت، بدن هم به حرکت جسمانی منتقل به همان عالمی که روح متوجه بوده، می‌گردیده است. خلاصه ظاهر آن جناب عین باطن، و باطن متعدد با ظاهر، و روح متعدد، و جسد متفرق همین است؛ چنانچه بدن مبارک، ظل و سایه نداشته، چون که روح، ظل و سایه جسمانی ندارد و شاید در کلمه مبارکه «یُس» اگر دو کلمه باشد؛ یعنی: یاء حرف ندا و سین منادی باشد، اشارت به همین مطلب است، زیرا که: سین حرف است که زُبُر و بَيْتَه اویکی است و هردو عدد شصت می‌باشد و چون زیر و بَيْتَه، از حروف روح و جسد و باطن و ظاهر هستند؛ نسبت به یکدیگر، پس معنی کلمه مبارکه «یُس» به این احتمال چنین می‌شود: ای کسی که سین توهستی، یعنی ظاهر تو، عین باطن و روح تو، عین بدن تو و بدن تو، عین روح تو است.

عقل مطلب اینکه: سیر روحی آن حضرت در عالم؛ مستلزم سیر جسد و بدن و مشاهدات حسیه آن جناب می‌باشد.

و اما آنچه رابع به امور ذوقیه و لطایف مقام است؛ این است که: چون رسول خدا مقام محبوبیت کامله در درگاه الٰی دارد، و مرتبه آن حضرت قرب الفرانصی است، که از مرتبه محبت بودن به محبوبیت منتهی شده است؛ بسیار مقتضی بود که حضرت احادیث —جل ذکره— محبوب خود را دعوت به منزل خود فرماید و خداوند منزل به معنی مکان ندارد؛ ولی تمام عوالم هستی ملک الٰهی است و این دعوت مقتضی است، که حضرت رسول به همه عوالم هستی که ملک الٰهی است بروند و وجود محیط آن حضرت به هر عالمی از عوالم هستی عبور فرمایند، چنانکه تفصیل آن در فصول آینده ذکر خواهد شد؛ ان شاء الله العزیز.

«فصل سوم»

شاید بعضی چنین توهم کنند، که معراج، یک نوع عروج و بالا رفتن است به عوالم سماوات و ملایکه، که ساکنین و مربطین به افلاک و غیر آنها هستند و مکالمات با آنها و مشاهدات؛ و بعد حضور در بزم قرب الهی؛ و خیال کنند که معراج همین است، فقط.

این سخن تا آنجا درست است، لیکن وسعت حقیقت معراج، زیادتر از این مقداری است که توهم گردیده؛ بلکه تحقیق، مقتضی است که معراج، سیر در کلیه عوالم هستی و برخورد به اسرار و اظلایع و احاطه کامل بر حقایق عوالم امکانیه باشد.

و تلخیص کلام آنکه: کلیته عالم امکان منحصر به سه عالم است: عالم حسی طبیعی مادی، عالم مثالی برزخی، و عالم عقل ابداعی.

اما عالم طبیعی: ازمنتهای کرۀ خاک است تابه آخرین کوه آسمانی و آنچه که قابل حساس، به یکی از حواس ظاهره، یا از شوون محسوسات ظاهریه است.

و اقا عالم مثالی برزخی: محاذی عالم طبیعی و عالم عقل است. به این معنی که: آنچه در عالم عقلی حقایق عقلیه، و اصول جهات امکانیه به وجود ابداعی وجود دارند، مقام تشییع و تمثیل آنها در عالم برزخ کلی موجود و متحقق است؛ برآنچه که در عالم طبیعی مادی موجود است و حد اعلى و مقام لطافت و وجود اصفی و اکمل آنها، در عالم برزخ مثالی می باشد، و در حقیقت عالم مثال کلی مقداری، وجه نازل عالم عقلی و وجه صاعد و اعلاهی عالم طبیعی است، و از همین نظر؛ این عالم را «برزخ» و عالم «بین العالیین» گویند و برزخ ارواح، بعد از موت از جنس و سنت

هین عالم است؛ نه عین آن، که بعضی توهم غوده‌اند؛ و در این عالم بود که حضرت با ارواح انبیاء ﷺ ملاقات و مکالماتی فرمودند، از جله: در ملکوت بیت المقدس، که ظاهر حدیث دلالت دارد براینکه همه انبیای سلف حاضر بوده‌اند و حضرت به دستور جبرئیل، امامت جماعت فرمودند و تمامت انبیا اقتدای در غاز، به حضرت فرموده‌اند؛ کما فی الخبر، علی مارواه فی الصاف: «فَلَمَّا أَسْتَوُوا أَخْذَ جَبَرِيلَ بِعَصْدِي فَقَدْ مَنِ وَأَمْتَهْ لَا فَخْرِلٍ». یعنی: وقتی که صفوف انبیا ﷺ مرتب شد، جبرئیل بازوی مرا گرفت و مقدم برهمه قرار داد و من امامت برای انبیا نمودم و امامت برهمه انبیاء، فخری برای من نیست؛ بلکه بندگی و مرحله عبدیت من برای اهمی فخر است؛ زیرا معلوم فقط قوت و شوکت و فخر او به علت مفیضه اوست که پروردگار است، نه زیردستان خود.

نکته: چون در سفر مراجع، تمام حقایق نفس الامر و صورت واقعیة اوضاع عالم منکشف گردیده است؛ از متابعت معنوی انبیای سلف، نسبت به مقام خاتمیت و تابع بودن آنها و متبوع مطلق بودن رسول اکرم؛ لیهذا این معنی به صورت نماز جماعت و اقتدای به حضرت تجلی نموده و ظاهر گردیده است، از جله: پیغمبر فرموده‌اند: رسیدم به آسمان ششم «و اذا فيها رجل اديم طويلاً لوان عليه قيسين، لنفذه شعره فيها، و سمعته يقول: يزعم بنوا اسرائیل اني اکرم و لآدم على الله و هذا رجل اکرم على الله مني»،

فقلت: من هذا يا جبرئیل،

فقال: انحوك موسى بن عمران،

فسلمت عليه وسلم على واستغفرت له واستغفرلی و اذا فيها من الملائكة
الخشوع مثل ما في السموات».

و این مشاهده و ملاقات حضرت موسی، در حال عروج به مراجع بوده، و یک ملاقات دیگر هم در موقع برگشت از مراجع، با حضرت موسی واقع شد و بیان

آن توقف دارد بر ذکر خبری که در این باب است و آن این است:

«ثم مضيت مع جبرئيل فدخلت البيت المعمور فصلّيت فيها ركعتين و معى اناس من اصحابي؛ الى ان قال —صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ—

ثم: خرجت فانقادت لـ نهران: نهر يسمى الكوثر، و نهر يسمى الرحمة، فشربت من الكوثر و اغسلت من الرحمة، ثم انقادت الى جميعاً، حتى دخلت الجنة، الى ان قال —صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ—

و اذاً ترابها كاليمسك و اذاً جارية تنفس في أنهار الجنة.

فقلت: من انت يا جارية؟؟.

فقالت: لزيد بن حارثة.

فبشرته بها حين اصبحت،

و اذاً بطيرها كالبخت، و اذاً برمانتها مثل الاواني العظام، و اذاً شجرة لو ارسل طائر في اصلها ما دارها سبع مائة سنة، وليس في الجنة منزل الا و فيها،

فقلت: يا جبرئيل: ما هذه شجرة طوبى، قال الله تعالى «طوبى لهم و حسن ما آب»

قال رسول الله لما دخلت الجنة، رجعت الى نفسي؛

الى ان قال —صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ—

يا رب: اعطيت انبائك فضائل فاعطني.

فقال الله تعالى: وقد اعطيتك كلمتين من تحت عرشي «الاحول ولا قوة الا بالله» و «لامنجي منك الا اليك».

قال —صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ— و علمتني الملائكة قوله، اقوله اذا اصبحت و امسيت «اللهم ان ظلمي اصبح مستجيراً بعفوك ، و ذنبي اصبح مستجيراً بعفريتك ، و ذلي اصبح مستجيراً بعزمك ، و فقرى اصبح مستجيراً بعنانك ، و وجهي البالى اصبح مستجيراً بوجهك الباقي ، الذى لا يفني».

١- انفس الشئ: وازگون شدن وزير وروشدن چيزی.

«اسرار ولطایف»

سرّاول: آنکه علت چیست که درین تمام اوضاع بهشت و صحابه پیغمبر
—صلی الله علیه و آله— جاریه بہتی که راجع به زید بن حارثه می باشد؛ برحضرت
نمودار و تجلی کرد؟.

گویا: سبب این است که چون زید بن حارثه روزی به حضرت رسول
—صلی الله علیه و آله و سلم— عرض کرد که: من در مرتبه یقین به عالم آخرت به
مرتبه ایمان عیان رسیده، و تمام اوضاع قیامت و بهشت و جهنم را در همین عالم
مشاهده می کنم؛ و راست هم می گفت، چنانکه در همان حدیث، حضرت او را
تصدیق فرمود؛ خواستند در مقابل جلو رفتن زید، و مشاهده قبل از موت او، به او
بفهمانند که؛ ماهم وضع اخروی ترا که از جمله آن، جاریه بہتی است در تجلی و
ظهور، جلوتر و مقدم بر همه اوضاع قرار دادیم، ولکن جاریه، فقط نسبت و ارتباط به
زید دارد؛ اما شجرة طوبی^۱، که راجع به حضرت امیر المؤمنین —علیه السلام— است
و مطابق اخبار صحیحه از خانه اور ویده و به تمام خانه های بہشت گسترده شده
است؛ ارتباط به همه ساکنین بہشت و ملکوت اعلی دارد، و سبقت علی
—علیه السلام— در ایمان عیانی به آخرت، نتیجه آن سبق تجلی شجرة طوبی است،
و از اینجا برتری مقام ولایت کلیة آن حضرت، بر زید بن حارثه و سایرین معلوم و
معقق می شود؛ چنانکه بر فَطِن هوشمند خنی نیست که؛ چگونه از حدیث فوق این
معنی مستفاد می گردد.

سرّدوم: فرمود در نهر رحمت، غسل کردم و گویا در این غسل، اثر تکوینی
بوده است که از هر قطره آن، ملکی که چشمۀ رحمت و گوهر فیض است، آفریده
شد و اضافه به حضرت رسول پیدا کردند، زیرا که ماده اصلیه تکون اینها: از
قطرات غسل آن جناب می باشد و قهراً تمام آنها، مرتبطاً به امت مرحومه پیغمبر
هستند، ان شاء الله العزیز.

سرّ سوم: در فرق بین ذکری است که از حضرت احادیث، بدون واسطه به

حضرت رسول افاضه شد و بین ذکری که ملایکه؛ تقدیم حضور ایشان نمودند. وفرق آنها این است که: در ذکر الهمی که به نص حديث از تخت عرش، یعنی صفات از مقام ذات احدي افاضه شده است، بجز ذات احاديٰت ملحوظ نشده؛ حتی صفات الهمی از: رضا و غضب و عزّت و غنا و امثال آنکه؛ در غیب ذات احاديٰت به طور استهلاک است، اعتبار گردیده است، زیرا که: «لامنجی منك آلا اليك» کاف خطاب، در دو مورد، اشاره به غیب ذات است و این تحملی ذاتی است؛ ولی در دعای ملایکه، این طور نیست، و توحید در اول؛ که تحملی ذاتی است، اکمل و اتم از توحید صفاتی و افعالی است، که در دعای فرشتگان اشعار دارد.

«فصل چهارم»

بنی اکرم اسلام، از سفر مراج، برای امت مسلمان تا روز قیامت ارمغانی دارد؛ لذا بدان که هر چند برطبق آیات گریعه واردہ در آخر سوره مبارکة «بقره» و اخبار معتبره، الطاف الہیۃ که در سفر مراج از حضرت احادیث به مسلمین به توسط حضرت رسول عنایت گردید، بسیار است؛ لکن عمدہ و اهم و افضل از همه آنها، تشریع صلاة یومیۃ است و در این باب چند مبحث است:

مبحث اول:

در بیان اینکه قبل از مراج، در بین مسلمین، نماز، معمول نبوده؛ ولی شخص حضرت رسول و علی سلیمان‌السلام – داخل منزل، می خوانندند؛ هر چند معلوم نیست که به همین کیفیت بوده است، یا به خودیگر؛ ولی سبب اینکه در بین مسلمین، هنوز به طور عموم تشریع این فرضیه نشده بود، ظاهر این است که مقام صلاة که حضور در موقف توجه خاص به مبدأ و مکالمه و تسبیح باری – عز اسمه – است، متوقف بر قابلیت و استعداد و تهیّؤ خاصی است، که تا آن شب، این لیاقت و استعداد، به مقام کمال نرسیده بود.

توضیح این مطلب آنکه: عالم تشریع احکام و تکلیف، مکتل و متمم عالم تکوین است، چنانکه هویداست که ملکات حیله و صفات فاضله، شوؤن وجودیة نفس ناطقه و جان آدمی است؛ بلکه به طور تحقیق متحدد با نفس می باشند؛ این خود استکمال وجودی و تکوینی است، و حصول این مرتبه، از عمل به آداب و سنن مرضیه و نوامیس شرعیه است.

مقصود این است که: همچنانکه در عالم تکوین، افاضه صورت و فعلیت خاصه، از حضرت وکاب بتمامه، متوقف بر تهیّؤ و استعداد ماده است؛ مثل اینکه:

نقش صورت انسانیت و خروج ماده، از قوه به فعل، در مقام علّقه و مُضفه، ممکن نیست؛ بلکه بعد از تکامل جنین در رحم، قابل افاضه صورت انسانیه می‌گردد؛ همچنین، تهیء نفس برای حضور در موقف صلات و قیام عند الله تعالی، شرط تشریع صلات است، و این تهیّه در شب معراج، به مقام کمال رسیده است، و شاید، سر آن این است که: در آن شب، انوار خاصه و اشرافات مخصوصه، به روح مبارک حضرت رسول (ص) رسید و چون روح مبارک آنحضرت به منزله مرأت صافیه است، که انوار را از خود منعکس می‌کند، ارواح ما اقت، که در محاذات روح حضرت بودند. از برکت این انعکاسات نوریه، به مقام قابلیت تشریع صلات رسیدند؛ والعلم عند الله العلیم الحکیم.

مبحث دوم:

احکام شرعیه برد و قسم است:

یک قسم، توسط وحی و آمدن جبرئیل به حضرت رسیده است، و یک قسم هم، پاره‌ای از اسراری است که حتی خود ملک هم نباید مطلع شود؛ مانند: غاز، که در شب معراج، بدون واسطه از خداوند بزرگ، به ایشان فایض گردیده است.

لذا، صلاة خمس یومیه، که ظاهرآ از قسم دوم است؛ و از اینجا عظمت و منزلتشان معلوم می‌شود، در بیان حقیقت غاز است.

مبحث سوم:

بدان که: توحید حقیق، که نهایت کمال آدمیت و انسانیت است، به طور اجمال، سه موطن و مقام دارد:

موطن اول—مقام روح است، که مرکز اعتقاد و بیان است، و در این مرحله با است خداوند را حقیقت محض بداند و ماسوی الله را موهم تصور کند: «الا کل شئ ماحلا اللہ باطل^۱».

۱— وكل نعم لا محالة باطل: بیت از لبید شاعر عرب است، که رسول اکرم (ص) آنرا تصدیق فرمودند.

از حضرت صادق : عليه السلام - یا حضرت کاظم - عليه السلام : سؤال کردند، از تفسیر آیه مبارکه: «بِيَوْمٍ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَابْنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ».

که مراد از قلب سالم چیست؟

فرمودند: «السَّلِيمُ الَّذِي يُلْقَى رَبَّهُ وَلَيْسَ فِيهِ أَحَدٌ سَوَاهُ».

و این ضعیف، در نهایت انکسار به درگاه الهی، عرض می‌کنم: «اللَّهُمَّ أَهْلَنَا لِتَبْوِيلِ طَوَالِعِ اسْرَارِكَ ، وَ كَمْلَنَا بِالْوَصْولِ إِلَى لَوَامِعِ اذْوَارِكَ ، بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، صَلَوَاتُكَ وَسَلَامُكَ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ».

موطن دوم - منزل لسان است، که بایست زبان ناطق به کلمة طيبة توحید: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» باشد، به شرط اینکه حرکت لسان، از دل برخیزد و ترجان قلب باشد.

موطن سوم - توحید تمام جسد و بدن، با جموع قوای طبیعی و ادراکی که در مواضع مختلفه بدن نهاده شده‌اند و توحید تمام بدن، به صورت غاز متحقق می‌گردد. یعنی توحید بدن و تسليم قوای انسانی به درگاه الهی، همان هیئت غاز است: از قیام و قعود و رکوع و سجود و قرائت و تشهد و سلام، بعد از نیت، که توحید قلب و غاز قلب است و چون توحید الهی دریابی بی پایان است؛ لهذا، غاز، مراتب غیرمتناهی دارد و از جهات فضیلت؛ درجات بی شماری را دارد، چون دریابی موجهای گوناگون دارد، هذای غاز هم موجهای متعدد دارد: از تکبیرة الاحرام و قیام و رکوع و سجود و سایر اجزاء، به خلاف غاز نصاری، که ظاهراً همان قیام است، با دعای خاص که می‌خوانند؛ ولی در غاز مسلمین، مصلی، در حال واحد نیست، گاهی متحرک و گاهی ساکن و گاهی راکع وقتی ساجد است؛ زیرا که دریابی توحید تموجات گوناگون در اوست.

تفصیل این مطلب، این است که: غازگزار بعد از ادائی تکبیرة الاحرام و خواندن حمد، از ذکر صفات الهی، مانند: رحمن و رحیم و مالک یوم‌الذین؛ سلطان

عظمت الهی براو مستول شده، و خود را در موقف نماز، در حضور الهی ناچیز و نابود تصور نماید و در اثر غلبه این حالت، به رکوع می‌رود، که خضوع و کوچکی است و در اثر این خضوع، یعنی رکوع و ذکر رکوع؛ سلطان کبریائی زیادتر تجلی کند، و به سجود می‌رود که خضوع کامل است، و چون سراز سجدۀ اول بردارد، بهجت و نوری در خود مشاهده کند، که اقتضای سجدة دوم را دارد. سجدۀ اول، در اثر رعب و هیمت الهی است؛ سجدۀ دوم، در اثر جذبه و رغبت عبد است، و تاینجا که برسد، یک رکعت کامل انجام گرفته است، و رکعت دوم، برای این است که انسان، در قوس نزولی، مشمول عنایات الهیه بوده؛ یعنی فیض ایجاد، به حسب سلسۀ علل الهیه، نوبت هستی را به او رسانیده است، و شکر این عنایات، رکعت اول است و پس از موجودیت در قوس صعود، به مرتبۀ ادراك و شعور و تمیز، از مرتبۀ حیوان نایل گردیده است؛ با آنچه که لوازم آن بوده، از قوی و مشاعر، به او إعطای گردیده است، و رکعت دوم، شکر این عطای الهی است؛ و اما رکعت سوم، مغرب و دور رکعت اخیرۀ ظهر و عصر و عشا؛ مطابق اخبار معتبره، فرض النبي هستند؛ که هرگاه نقیصه در دور رکعت اول است، جبران به رکعت اخیره، که فرض النبي است بشود؛ والله تعالیٰ یعلم اسراره.

خلاصه کلام این است که: ورود در دریای توحید که حقیقت نماز است، مستلزم این تموجات و تنوعات است که بیان شد؛ ولی به طور اختصار گفته که: پس نماز، عبور از همه کثرات امکانیه و وصول به مقام وحدت است، وغاز، انقطاع از دنیا و لوازم دنیاست بالمرأه، والتجاوی به عالم غیرمنتهاخ آخرت و قیامت حقیق، که قیام عده الله است، می‌باشد؛ و باید نماز گزار، از همه چیز بگذرد در حال نماز؛ الا از خداوند عظیم، و در خبر است که فرموده‌اند: «ولیکن صلاتک صلوة موقع» یعنی: در نماز با همه چیز وداع کن و مفارقت همه اوضاع هستی را بر دل خود راه ده؛ الا از حضرت حق، جل ذکره. از جمیع مطالب معلوم شد که: برای امت اسلام، ارمغان و هدیه‌ای بالاتر از نماز نبوده؛ بلکه پیغمبر، نماز را فرّة العین خود خوانده، کما قال

صلی الله علیه و آله: «جعلت فرقة عینی فی الصلوة» پس فرقة العین خود را، به ما مسلمین بعد از سفر معراج، مرحت فرموده است.

تئیین فیه إنقاذه آخر وی:

وقتی که شخص، صدای مؤذن را به گفتن «الله اکبر» شنید سزاوار است که در قلب خود، خطور دهد که منادی الهی، در صبح فیام اعلام می‌کند، که ای افراد بشر حاضر بشوید به عرصه قیامت؛ برای قیام عند الله، و حشر و ندای مؤذن، مردگان عالم طبیعت را، که در گورستان عالم ماذی مدفون شده‌اند، إحضار برای نماز می‌کند، که آن هم قیام عند الله است؛ چنانکه اشاره کردیم.

تئیین فیه تضییح و ازناذ:

بایست مکان نمازگزار، یا مسجد و یا خانه یا جای دیگر، از زینت و زیور دنیوی دور باشد، بلکه وضع مکان طوری باشد که مصلی را به یاد آخرت و عالم تجربه و ادار کند؛ قالیهای نفیس و چراغهای زیاد و چندین شاخه، هیچ مناسبت با حال صلاة ندارد. قال الشهید الثاف زین الدين - قدس الله روحه - في رسالته في اسرار الصلوة: «و تخرز عن الصلوة في الشوارع وفي الموضع المنشورة المصنوعة وعلى الفرش المزينة».

«وَضْلٌ»

هر چند سخن اصلی در معراج، و بیان اسرار آن است و بحث در صلاة منظور نیست؛ لیکن چون کلام منتهی به آن شد، این مطلب هم ناچار بایست ذکر گردد؛ و آن این است که: تاکنون هرچه گفتیم راجع به مصلی و نمازگزار بود، حال گوئیم آنچه راجع به امور خارجه از مصلی است، که در اثر شروع به نماز با شرایط صحبت است؛ مطابق حدیث معتبر که مرحوم صاحب المفاخر والکرامات علی بن طاووس - قدس سرہ الشریف - در کتاب «فلاح السائل» نقل کرده، چهار امر است: «فقد روی السيد سرحة الله عليه - عن محمد بن يعقوب الكلبي - قدس سرہ -

عن مولانا الباقر - عليه الصلوٰة والسلام - انه قال رسول الله، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اذا قام العبد المؤمن الى صلوٰته، نظر الله اليه حتى ينصرف واظله الرحمة من فوق رأسه الى افق السماء و وكل الله به ملكاً فائماً على رأسه، يقول: ايتها المصلى؛ لتعلم من ينظر اليك ومن تناجي ما التفت ولازلت من موضعك».

جملة اول حديث مبارك ، که نظر یا اقبال الہی به مصلی است؛ مقصود از آن، نظر و توجہ خاص ہی است، زیرا کہ: نظر الہی از لحاظ علیت و خلق با ہمه موجودات، در ہمه وقت است؛ پس این نظر، حالت معنویت خاصی است و آن، اثر رایجہ محبت الہیه در قلب عبد و جذبہ مخصوصی است، که قلب از حال طبیعی خارج می شود؛ و گاهی در سجدہ یا رکوع، مانع استقرار است و چون قهری است و بدون اختیار مصلی است؛ موجب بطلان صلاة نیست۔ چنانکہ در بحث فقه گفتیم و این نظر خاص ہی، در وجود انسان نظیری دارد که برای تشخیص نظر و توجہ عمومی؛ از نظر مخصوصی، به مصلی نافع است و آن این است که: نفس ناطقہ، نسبت به تمام بدن، تعلق تدبیری دارد و تمام اعضا و قوی، در تحت حکومت و تسخیر نفس می باشد؛ این نظر و توجہ عالم نفس است، به ہمه اجزائی بدن؛ ولی گاهی اگر عضوی مریض بشود؛ مثل اینکه: عارضه ای مثلاً به چشم برسد، نفس یک نوع توجہ ارادی خاص، نسبت به آن پیدا می کند، به طوری که به طبیب مراجعه و به دستور طبیب در معالجه آن عضو عمل نموده؛ با عنایت خاصی که با سایر اعضا ندارد.

و جملہ دوم، کہ احاطہ رحمت الہی بعد است در حال غاز، گویا مراد جدا شدن نفس است از عالم مادیه، به تمام معنی و دخول در دریای تحرید و افق عالم ماوراء الطبیعہ، که خیر مخصوص است و هیچ گونه از مظاہر غصب و تھیبات خشم، که از عالم مادون هستند؛ در فضای تحرید مطلق تصور ندارد و عبارت حدیث که: «من فوق رأسه» اشارہ عجیبیه به این معنی دارد، *كَمَا لَا يَخْفِي عَنِ الْفَطِينِ*، و فرشتگانی کہ ہمیشه در این عالم مافق طبیعی هستند، هرگز از آنها

عصیان صادر نشد، و نیز انسان در نماز، که وارد عالم آنان گردید، ساختیت و جنسیت حاصل می‌شود؛ بین نمازگزار و فرشتگان از برکت نماز؛ و چون همیشه ساختیت و هم جنس بودن، علت ضم و انضمام است؛ لیهذا افواج ملایکه در حول وجود آدمی إحاطه دارند؛ پس معنی جمله سوم حدیث که: «الملائكة تحفة» نیز معلوم شد.

و اما جمله چهارم: که خداوند عظیم ملکی را وادار فرماید که از سمت بالای سر مصلی، که اشاره به افق اعلای وجود روحانی مصلی است، ندا می‌کند که اگر بدانی؛ کدام حقیقت مقدسه نظر به تودارد و اگر بدانی به کجا رسیده‌ای در مقام صعود، که با آن حضرت، مناجات و راز و نیازی داری؛ هرگز از این حال، یعنی حال نماز التفات به چیز دیگر نخواهی کرد، و میل نخواهی کرد که نماز به آخر برسد؛ پس این جمله، ظاهراً علاوه بر مأموریت فرشته؛ برای کثرت اشتیاق ملایکه است، به اینکه مصلی عالم آنها را ترك نکند و این رفیق ملکوق، ترك رفاقت و صحابت فرشتگان را ننماید، والعلم عند الله سبحانه و اولیائه عليهم السلام.

«فصل پنجم»

در فصول سابق اشاره کردیم که از جمله عوالم کلیه، عالم کوئن و عالم مثال اکبر و صور بزرخیه است و گفته‌یم که این بزرخ غیر از بزرخ بعد از موت نقوس انسانیه است، زیرا که این بزرخ در قوس نزول است و بزرخ بعد از موت در قوس صعود و متكوت از ملکات و صفات نفس است. حال گوئیم در عالم مثال صوری جیع حقایق به صورت تجسم در سفر معراج برای حضرت خاتم مشهود گردید؛ چنانکه در عالم عقلی فوق، عالم مثال اکبر، حقایق به صور عقلیه کلیه که عالم عقلانی است، مقول و معلوم گردید و از جمله صور بزرخیه که مشهود شد این دو مورد است که از حضرت منقول است:

قالَ سَلَّيَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلهِ وَسَلَّمَ: «فَبَيْنَا أَنَافِ مَسِيرِيَّ أَذْنَادِيَ مَنَادٍ عَنْ يَمِينِي، يَا مُحَمَّدَ فَلِمْ أَجِبَهُ وَلِمْ تَفْتَأِلِيهِ، ثُمَّ أَسْتَقْبَلَنِي امْرَأَةٌ كَاشِفَةٌ عَنْ ذِرَاعَهَا عَلَيْهَا مِنْ كُلِّ زِينَةِ الدُّنْيَا؛ فَقَالَتْ يَا مُحَمَّدَ انْظُرْنِي حَتَّى أَكُلَّمَكَ، فَلِمْ تَفْتَأِلِيهَا؛ إِلَى أَنْ قَالَ حَصِيلُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَآلهِ - ثُمَّ أَتَانِي الْخَازِنُ بِثَلَاثَةِ أَوَانٍ؛ إِنَاءَ فِيهِ لِبْنٌ وَإِنَاءَ فِيهِ خَرٌ وَإِنَاءَ فِيهِ مَاءٌ وَسَمِعْتُ قَائِلًا يَقُولُ: أَنْ اخْذُ الْمَاءَ غَرْقًا وَغَرْقَتِ امْتَهُ، وَأَنْ اخْذُ الْخَمْرَ غَوْيًا وَغَوْيَتِ امْتَهُ، وَأَنْ اخْذُ الْلِبْنَ هَدِيًّا وَهَدِيتِ امْتَهُ. قَالَ: فَاخْذَتِ الْلِبْنَ وَشَرِبْتِ مِنْهُ؛ قَالَ جَبْرِيلُ: هَدِيَتْ وَهَدِيَتْ امْتَهُ؛ ثُمَّ قَالَ لِي مَاذَا رَأَيْتُ فِي سَبِيرِكَ؟، فَقَلَتْ: امْرَأَةٌ كَذَا أَسْتَقْبَلَنِي وَقَالَتْ كَذَا، قَالَ أَنَّهَا حَقِيقَةُ الدُّنْيَا وَلَوْ كَلِمَتَهَا لَاخْتَارَتْ امْتَكَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ...»

و از مطالب عالیه معراج؛ از لحاظ معنی و صورت، مطلبی است که حدیث مروی در کاف متصمن آن است:

«وَفِيهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ أَوْحَى اللَّهُ الَّتِي يَا مُحَمَّدُ: أَدْنَ مِنْ صَادٍ فَاغْسِلْ مَسَاجِدَكَ وَطَهِّرْهَا وَصَلِّ لِرَبِّكَ؛ فَدَنَا رَسُولُ اللَّهِ مِنْ صَادٍ وَهُوَ مَاءٌ يَسِيلٌ مِنْ سَاقِ الْعَرْشِ الْأَيْمَنِ، وَعَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ— وَإِنَّمَا صَادَ فَعِينٌ تَنْبَعُ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ وَهِيَ الَّتِي تَوَضَّأَ مِنْهَا النَّبِيُّ لِمَا عَرَجَ بِهِ وَيَدْخُلُهَا جَبَرِئِيلُ كَلَّ يَوْمٍ فَيَتَعَمَّسُ فِيهَا؛ ثُمَّ يَخْرُجُ مِنْهَا فَيَنْفَضُّ اجْنَاحَهُ، فَلَيْسَ مِنْ قَطْرَةٍ يَقْطَرُ مِنْ اجْنَاحِهِ إِلَّا خَلَقَ اللَّهُ سَبَّابِرَكَ وَتَعَالَى— مِنْهَا مَلْكًا يَسْتَعِيْدُ اللَّهَ وَيَقْدِسُهُ وَيَعْجِدُهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ؛ وَعَنِ مَوْلَانَا الْكَاظِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ— إِنَّهُ عَيْنٌ يَنْتَفَجِرُ مِنْ الرَّكْنِ مِنْ أَرْكَانِ الْعَرْشِ، يَقَالُ هُوَ مَاءُ الْحَيَاةِ وَهُوَ مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى «صَنَعَ الْقَرْآنَ ذَذِي الذِّكْرِ» وَعَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ— إِنَّهُ اسْمٌ مِنْ اسْمَاءِ اللَّهِ دَرَأَنِ مَبْحَثُ مَطَالِبِ مُتَعَدِّدَةٍ مَنْطَوِيٌّ است:

اُولَآنِكَه: «صَنَعَ الْقَرْآنَ ذَذِي الذِّكْرِ» هُمْ اسْمَاهُ اسْمَاهٍ وَهُمْ مَادَّهُ حَيَاةٍ اسْمَتْ وَهُمْ آبَيْهِ اسْمَتْ كَمْ تَمْتَصُّلُ بِهِ عَرْشُ الْهَى اسْمَتْ؛ وَهُمْ هُمْ صَحِيحُ اسْمَتْ، نَهَايَتُ آنِكَه درِ مرْتَبَةِ اسْمَاءِ وَصَفَاتِ الْهَى، حَقِيقَتُ اسْمَى اسْمَتْ از اسْمَاءِ وَشَأْنَى از شَؤُونَ ذَاتِيَّةِ الْهَى؛ زَيْرَا كَه رِيشَةً تَعَامِلَتْ حَقَائِقَ امْكَانِيَّه اعْيَانَ ثَابَتَه اسْمَتْ؛ وَاعْيَانَ ثَابَتَه وجودُ عَلْمِيَّه آنِهَاست درِ حَضُورِ عَلْمٍ، كَه مَوْجُودِيَّتَه آنِهَ به تَبَعُّ وَجُودُ اسْمَاءِ وَصَفَاتِ اسْمَتْ وَدرِ مرْتَبَةِ ابْدَاعٍ وَعَالَمِ عَقْلٍ، حَقِيقَتُ حَيَاةٍ اسْمَتْ كَه حَيَاةٍ عَلْمٍ وَعِرْفَانٍ مَقْصُودٍ است، وَدرِ مرْتَبَةِ وجودِ بَرْزَخِيَّه مَثَلِيَّه، مَادَّهُ تَكُونُ مَلَائِكَه است كَه بِه مَجَرَّدَ، وجودُ حَدَّ وَتَسْبِيعُ وَتَقْدِيسُ الْهَى از آنِهَ به طُورِ دَوَامِ مَتْحَقَّقٍ است، زَانِ رُوزِ قِيَامَتِ.

مَطْلَبُ دَقَمَ: از حَدِيثِ مَبَارِكَ چَنِينِ مَسْتَفَادٍ مَى شُودَ كَه: هِمْچَنانِكَه درِ عَالَمِ طَبِيعِيِّه حتَّى، اجْسَامٌ؛ مَرْكَبٌ از مَادَّه وَخَيْرَه وَصُورَتٌ [مِيَباشَندَ] كَه اُولَى جَهَتَه قَوَّه؛ دَقَمَ حِيشَيَّتِ فعلَيَّتِ وَبِرْزَخِ اثَرِ اجْسَامٍ اسْمَتْ درِ عَالَمِ مَثَلِيَّه اكْبَرَ؛ وَبَرْزَخُ كَلَّى كَه اجْسَامٍ لَطِيفَه مَلَائِكَه درِ آنِ عَالَمِ اسْمَتْ؛ نَيزَ مَادَّه وَصُورَتِ مَتْحَقَّقٍ است، وَلِي فَرقٌ بَسِيَّارٌ بَيْنِ مَادَّه طَبِيعِيَّه وَمَادَّه بَرْزَخِيَّه است. زَيْرَا كَه مَادَّه عَالَمِ طَبِيعِيَّه از صُورَتِ خُودِ فَاصِلَه زِيَادَيِّ دَارَد، بِه وَاسْطَه آنِكَه اطْوَارِ مُتَعَدِّدَه وَحَرْكَاتِ جَوْهَرِيَّه، بَايِكَ سَلَسلَه

از علل و اسباب زمانیه و معدات متعده، لازم است که برماهه بگذرد تا آنکه لايق و مستعد قبول صورت گردد، و بعد از تحقق صورت، بروز اثر و خواص آن هم یک رشته از علل معدات دیگر لازم دارد، تا آنکه اثر مطلوب ظاهر و متحقق شود، مثل ماده وجود انسان که چقدر وسایط بین نطفه و بین نفح روح و نفس باید وجود پیدا کند، تا افاضه صورت اخیره یعنی روح بشود، ولی ماده عالم مثال متصل به صورت است؛ به این معنی به مجرد تحقق ماده صورت جوهریه و خواص آن موجود شود، چنانکه در حدیث، حضرت صادق -علیه السلام- فرمود: جبرئیل بعد از اینکه از «ص» خارج می شود باهای خود را حرکت می دهد، هرقطره که از پرها و باها [ی او] ریخته می شود، خداوند عالم از آن ماده لطیفه، منکی خلق می فرماید و به مجرد وجود؛ اثر آن، که حد و تسبیح است، از آن منک صادر می شود.

مطلوب موق: در حدیث معراج، خطاب رسید: «یا محمد أدن من صاد» یعنی نزدیک شو به چشم صاد؛ این کلمه الهیه رمزی در ضمن دارد بسیار دقیق، زیرا که در نزد اهل عرف این کلمه را استعمال نمی کنند؛ بلکه اگر منظور وضوه گرفتن از آب مخصوص باشد، می گویید: از آن آب مخصوص وضوه بگیر؛ لذا «نزدیک شو» در مقدمه آن استعمال نمی شد؛ پس مراد از نزدیک شدن به صاد تقرب اسمائی است، بنابراینکه «ص» از اسماء است، یعنی متخالق به اسم من و متحقق به صفات من باش، که قرب تحقق به این است که از وجود تسوچیزی باق غاند، مگر به صورت اسم و صفت من بروز کند، و از تعین تسوچیزی غاند که حکم بر جناب تو نماید، و مشرب این جله عین مشرب آیه مبارکه: «واسجد واقرب» می باشد، و چون جناب تو در عالم معنی متحقق به اسم من گردید، در عالم صورت نیز، وضوه که غسل مواضع مهمه از بدن است، مورد دستور ما است؛ و بعد از عبور از عالم معنی و صورت، به حیات ابدیه زنده و حی هستی، و این اشاره به تجلی ذاتی است، زیرا که: حیات از اسماء ذاتیه است و اضافه بآسوسی مثل علم وقدرت و اراده ندارد «وصل لربک» و فمازکن برای حضرت ربوبیت، خاصه که ترا در اثر تربیت به این منزلت رسانید.

شاید کسی توهمند باشد که حصول این مراتب و ترقی حضرت رسول، در این شب؛ مستلزم این است که قبل از آن وارد این مراتب نباشد، و جواب از این توهمند این است که: مکاشفات مراجع راجع به ظهر حقیقت نفس الامر هر چیز است، و این معنی به نظر دهنده بر می‌گردد به تحقیق این حقایق در متن نفس الامر؛ بدون ملاحظه زمان خاص، که آن شب بوده باشد، خلاصه حدوث این کمال در آن شب بوده است، بلکه قبل از آن هم بوده و آنچه اختصاص به شب مراجع دارد، ظهر و غایان کردن حقایق ثابت است در متن واقع؛ نیک دقت نما.

«فصل»

قال رسول الله ﷺ «ثُمَّ مَرَّتْ بِكُلِّ بَيْنِ الْمَلَائِكَةِ جَالِسٌ عَلَى مَكْرُوسٍ وَإِذَا جَاءَجَاءَ الْمَلَائِكَةُ بَيْنَ رَكْبَتِيهِ، وَإِذَا بَيْدَهُ لَوْحٌ مِنْ نُورٍ، يَنْظُرُ فِيهِ إِلَى أَنْ قَالَ: فَقَلَّتْ يَا جِبْرِيلُ، مَنْ هَذَا؟»، فَقَالَ: هَذَا مَلَكُ الْمَوْتَ، دَائِبٌ فِي قَبْضِ الْأَرْوَاحِ؛ فَقَلَّتْ يَا جِبْرِيلُ: أَدْنِي مِنْهُ فَأَدْنَافِي مِنْهُ؛ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ وَقَالَ لَهُ جِبْرِيلُ: هَذَا نَبِيُ الرَّحْمَةِ أَرْسَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ الْعِبَادَ، فَرَحِبَ بِي وَحَيَّافِي بِالسَّلَامِ، وَقَالَ ابْشِرْأَنِي أَرِيَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي أَمْتَكَ، فَقَلَّتْ: الْحَمْدُ لِلَّهِ التَّمَنَانُ ذِي التَّعْمَلِ عَلَى عَبَادِهِ، ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ رَبِّي عَلَيَّ؛ فَقَالَ جِبْرِيلُ: هُوَ أَشَدُ الْمَلَائِكَةِ أَكْلَ مِنْ مَاتَ، نَعَمْ فَقَالَ مَلَكُ الْمَوْتَ: مَا الْمَدْنِيَّ كُلُّهُ عَنِّي فِيمَا سَخَّرَهُ اللَّهُ لِي وَمَكَنَّتْ عَلَيْهَا إِلَّا كَالْتَرَهُمْ فِي كَفَ الرَّجُلِ، يَقْبَلُهُ كَيْفَ يَشَاءُ وَمَامَنْ دَارَ إِلَاؤَتَصْفَحَهُ كَلَّ يَوْمٍ خَسَّ مَرَّاتٍ، وَأَقُولُ إِذَا بَكَى أَهْلُ الْبَيْتِ عَلَى مَيْتَهُمْ؛ لَا تَبْكُوا عَلَيْهِ فَإِنَّ لِي عُودَةً وَعُودَةً؛ حَتَّى لَا يَقِنَّ مِنْكُمْ أَحَدٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: كَفِي بِالْمَوْتِ طَامَةً، فَقَالَ جِبْرِيلُ: مَا بَعْدَ الْمَوْتِ أَطْمَمْ مِنَ الْمَوْتِ».

توضیح حدیث شریف توقف بر ذکر چند امر دارد:

اول آنکه: کلمه «لَوْحٌ مِنْ نُورٍ» اشاره است به اینکه مراد از لوح، صفحه جسمانی مثل کاغذ نیست، بلکه مراد صور علمیّة تمام نفوس است در لوح نفسانی، که در عالم سماوی معتبر و متحقّق است، و تفصیل آن مناسب نیست.

دوم آنکه: جبرئیل در مقام معرفی حضرت گفت: «هذا نبی الرّحْمَة» و مراد جنس رحمت است و تمام ذرّات و وجودات عالم، محتاج به رحمت الهیه هستند. خواست بگوید تو عزرا ایل هم از این مقام رحمت واسعه، بهره خود را استیفاء کن و غفلت را روا مدار، که روزی نادم خواهی شد؛ چنانکه خود جبرئیل، در خبر دیگر اعتراض به این معنی کرده، که اگر رحمت رسول الله او را دستگیری نکرده بود، تباہ می شد.

سوم آنکه: عزرا ایل عرض کرد: «أَنِّي أَرِي الْخَيْرَ كَمَّهُ فِي أَمْتَكَ» یعنی خیر کلی و سعادت مطلقه در امت اسلام است، زیرا که: دین اسلام اکمل و محتوى جمیع مراتب صالح انسان است، و اگر در امم سابقه و اتباع انبیای دیگر خیر و فلاحی باشد؛ نسبت به خیر شامل مسلمین کمتر است، زیرا که شریعت و دستور آنان در رتبه دستور اسلام نبوده است، و اینکه حضرت در جواب فرمود: «الحمد لله المثان» تا آخر برای رعایت نهایت ادب و توضیح است، که خواسته این فضیلت را به خود نسبت بدهد؛ بلکه فرمود این افتخار و فضیلت، از فضل الهی و رحمت سبحانی است.

چهارم آنکه: مراد از پنج وقت که عزرا ایل تفتیش می نماید حال ایشان را، در آن موقع، مطابق خبر دیگر پنج وقت نماز است؛ از اینجا معلوم می شود که بین موت و نماز، یک نوع ارتباط مخصوصی است، زیرا که: نماز حقیق هم عین موت است، زیرا که: موت انقطاع علاقه روح است از بدنه، و از عالم طبیعت، در نماز هم انقطاع از این عالم است به حضرت رب العزة؛ چنانکه در مقدمه افتتاح صلات، خواندن این آیه شریفه وارد است: «أَنِّي وَجَهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» همین طور که در مرگ وجهه روح به عالم دیگر است، در نماز هم وجهه روح به عالم قدس است.

پنجم آنکه: د، مرگ، قبض ارواح به دست عزرا ایل است؛ در نماز [هم]

قبض روح، از طرف خداوند عالم است.

شمش اینکه: شاید در نتیجه این طور، بتوان گفت که در اثر تفتش حال انسان در پنج وقت نماز اگر انسانی در حال نماز باشد— که یک قسم از موت ارادی است؛ کما قال أَفْلَاطُون: «مَتْ بِالْأَرَادَةِ تَحْيَى بِالْطَّبِيعَةِ» بل قال مولانا علی — عليه السلام — «مَوْتُوا قَبْلَ أَنْ تَمْوَتُوا» در مرگ طبیعی کار سهل خواهد بود، و هرگاه رها کردن دنیا و شهوت نفس به قدر وقت نماز هم از انسان نبوده؛ یعنی نمودبالت نماز نمی خوانده، در نتیجه اتفاقاً کلی از دنیا و رها کردن تمام آن به طور دوام، که مرگ طبیعی است؛ بسیار سخت و صعب خواهد بود.

«فصل ششم»

در نماز جماعت و پاره‌ای از اسرار آن.

بدان که: اقتداء انبیاء علیهم السلام – در بیت المقدس و ملایکه در بیت المعمور ملکوت، به حضرت رسول صلی الله علیه و آله – مقدمه برای تشریع نماز جماعت است؛ درین مسلمین، و فضیلت جماعت به قدری واضح است که عحتاج به ذکر اخبار آن در این کتاب مختصر نیست، و آنچه به نظر می‌رسد چند مطلب است:

اول آنکه: جانهای مسلمین در عالم معنی یک نوع وحدت و اتحادی دارند؛ هر چند خود هم متوجه به همین امر نباشند، زیرا که: نفوس مسلمین تمام به صورت اعتقادات و تصوّرات دینیه و تصدیقات به حقایق واقعه متصور، و یک نفس معنوی به روی همه نفوس فعلیت دارد، زیرا: مقدمه که واقع و حقیقت توحید، و نبوت و معاد و سایر عقاید [میباشد] یکی است، و همچنین اخلاق فاضله و صفات حیده یکی بیشتر نیست، و بدیهی است که مقام واقع و نفس الامر هرامی، تعدد ندارد. این است که در حدیث وارد است: «المؤمن مرأت المؤمن»

این اتحاد، از قبیل اتحاد محال نیست، که کسی بگوید: دوچیز هرگز یکی نخواهد شد؛ بلکه یک حالت روحانیت خاصی است، که در اجسام و مواد جسمانیه تصور نمی‌شود؛ بلکه فقط در معقولات و امور معنویه تصور دارد، و مناسب عالم تجزد است؛ چنانکه فرمود: «انا و علیٰ من نور واحد» و نظایر آن، که در اخبار بسیار است؛ و اتحاد نفس به عقل فعال، در مقام کمال نفس، که مورد قبول پیشینیان از صاحبان علم و فضیلت بوده، و مرحوم صدرالذین شیرازی در این امر،

اصرار دارد و در «اسفار»، فصل مشیع، در اثبات آن عنوان نموده است؛ از این قبیل می‌باشد، و ایراد «ابن سينا» برآن وارد نیست؛ و در نماز جاعت که مسلمین به هیئت متحده متصل به هم عبادت می‌نمایند، صورت اتحاد معنوی نفوس، تحقق می‌یابد، و اتحاد صوری و صنعتی تأیید و تأکید اتحاد معنوی را، که منظور اصلی است می‌کند؛ و هذَا هرگاه امام شک نمود، به مأمور حافظ رجوع می‌کند و هرگاه مأمورین، بعضی شاک و بعضی حافظ بودند و امام هم شاک بود، امام رجوع به مأمور حافظ می‌کند، و بعد مأمور شاک رجوع به امام می‌نماید و امام، هرگاه حافظ رکعت نمود، مأمور شاک رجوع به امام حافظ می‌کند، کما قرآن الفقه.

و وجه دیگر [اینکه] مجموع غازها، به منزله عبادت واحده است و هرگاه نماز مقبول جامع الشرائط در بین آنها باشد، موجب رفع منزلت و قبول سائر نمازها می‌شود، کما يناسبه کرم الکرم، عزّ اسمه.

«فصل»

بعد از انجام نماز، به امامت و پیشواف حضرت رسول برای ملایکه سماوات به طور عموم، حال خاصی به حضرت عارض گردید؛ که از عجایب احوال است و متنضم اسراری است. قال: «ثُمَّ غَشِيَّتِي صَبَابَةً» صبابه، به معنی بی قراری قلب است از شدت شوق و ولع به امری، ولی چون می‌فرماید «غشیتی» یعنی فرو گرفت مرا [بیقراری] پس ظاهر این است که: این بی قراری فقط در قلب نبوده، بلکه تمام مراتب وجود مبارک بی قرار بوده است، و ناچار چند امر بیان می‌شود:

اما اوقل:

آنکه به طور کلی «صبابه» از علاقه و محبت مفرط به چیزی است که چون هنوز صاحب آن به مقصد نرسیده است، حاصل می‌گردد، و این حال در انبیای گذشته هم وجود داشت؛ مثلاً: حضرت ابراهیم س‌علیه السلام— این معنی را به صورت سؤال آشکار فرمود که: «رب اتی کیف تحيی الموق...» با اینکه علم

یقین برای آن حضرت، به امر معاد جسمانی و زنده شدن ثانوی اموات حاصل بود، ولی حضرت خلیل علاقه و محبت به مشاهده این مطلب را داشت، یعنی تجلی افعالی الهی را در باب معاد طالب بوده، و ظهور این قدرت و سلطه الهی را، که دلیل بر کمال قدرت و بهترین مورد جلوه و بروز صنع و تکوین الهی است؛ زودتر از وقت موعود می‌خواست، از شدت علاقه به ظهور قدرت و تجلی در این امر مخصوص؛ و توهمند شد که حضرت خلیل، طالب این عمل از لحاظ تعلق به مخلوق بود، یعنی علاقه به احیای موتی داشت، نه به حیات موقی؛ خلاصه زنده کردن را می‌خواست، نه زنده شدن اموات را؛ و هذا عرض کرد: «ارفی کیف یحیی الموقی» و عرض نکرد: «کیف یحیی الموقی» و اینکه در جواب: «أولم تؤمن» عرض کرد: «بلی؛ ولکن، لیطمئن قلبی» شاید مراد، اطمینان به معنی زوال خطرات فکری و حصول یقین کامل نباشد، بلکه مراد اطمینان به معنی آرامی قلب در مقابل اضطراب قلب؛ که عارض محبت و دردهای اهل محبت از فقدان محبوب موجود می‌شود، می‌باشد. پس «صبابه» حضرت خلیل در مرتبه افعال بود.

امر دوم:

چگونه بعد از انجام غاز، این حالت به رسول الله—صلی اللہ علیہ و آله—عارض شد. گویا سر آن این است که: در تمام صوامع قدس از هزاران فرشته، که عدد آنها را خداوند می‌داند، یک مرتبه ذکر و تسبیح و تکبیر و توجه خاص، به حضرت حق تعالی، مشهود وجود مبارک حضرت رسول گردید. و این همه قوای مقندر روحانی را، که مسلط و محیط بر مادون خود هستند، فانی و مستهلك در بندگی خداوند فرمود: یکمرتبه تمام عالم امکان درنظر [او] نابود [گردید] او باقی ماند فقط در نظر آن حضرت، ذات ذوالجلال با عظمت کبریائی؛ قهرآ علاقه به همه چیز، حتی به وجود خود، ازین رفت و قلب مبارک [او] که معدن محبت بود، آن هم محبتی که اگر به همه افراد بشر تقسیم می‌گردید؛ همه اهل محبت الهی می‌شدند، با

همان محبت خالص، متوجه به مبدأ گردید؛ ولی چون راهی به مقام ذات نیست، محبت و علاقه هم، از مقام افعال و صفات گذشته است؛ هذا این حال که «صبابه» اسم اوست، عارض شد.

amer-sowm:

قال: «فخررت ساجداً» يعني: افتادم به حال سجده؛ نفرمود: به سجود رفت؛ برای اینکه بفهماند، بكلی از حال اراده و اختیار خود خارج شدم، و در این سجود است که حقیقت: «سبحان ربی الأعلى» به تمام معنی متحقق می‌شود، و این سجود که از حضرت صادر شد؛ نشانه نهایت قرب آن حضرت است، که مقام اوأدی است، یعنی قرب ذاتی بعد از مقام قاب قوسین، که قرب صفاتی است و قرب صفاتی، نظیر گرم و سرخ شدن آهن است، فافهم.

و چون این مقام، نهایت مرتبه ایمان عیانی به خداوند است، آیات مبارکه، که در آخر سوره بقره است، در آن شب به حضرت رسید.

تفصیل این مطلب این است که: خطاب الهی در آن حال رسید، که: «آمن الرسول بما انزل اليه من ربہ...» این خود گواهی الهی و امضای ربیان است، برایمان حقیق آن حضرت، که هیچ موجودی به عمق ایمان و مقام عظمت یقین آن حضرت، غیر از خداوند، علم و آگاهی ندارد؛ هذا این گواهی فقط منحصر به ذات الهی است؛ و در حدیث است که فرمود حضرت، بعد از این جمله مبارکه، که از خداوند رسید: من هم گواهی برایمان مؤمنین از امت دادم، عرض کردم: «والمؤمنون كل من آمن بالله...» و چون من گواهی دادم، هین معنی به صورت آیه مبارکه از طرف الهی نازل شد.

تلخیص

خلاصه کلام آن که، حضرت از سیر در افعال الهی و مشاهده عجایب صنع و خلق، منتهی شد به مطالعه و مشاهده صفات علیا و اسمای حسنی، و

اتصال کامل حاصل نمود به حضرت واحدیت؛ که مجمع اسامه و صفات الٰیه است، و گویا مراد از «قاب قوسین» همین است و بعد از تکمیل این سفر و اطلاع بر صفات و لوازم صفات، باز قصد عبور از مرحله صفات داشت، که عقل مبارک راه را مسدود کرد، و گفت: تا همینجا که منتهای کمال آدمیت و آخرین نقطه صعود و معراج است بس است، برای بالاتر راهی نیست؛ این صحیح است وغیر[از] این هم نیست، ولی با قلب مبارک که در هیجان و اضطراب و صبا به وی قراری است چه بایست کرد، علاج آن همین بود، که از مبدأ اعلی خطاب رسید: «آمن الرسول بما انزل اليه من ربّه» و این آیه مبارکه، از جهانی موجب سکون و قرار قلب مبارک نبوی گردید.

اول آنکه: گواهی به ایمان حضرت، از حضرت احادیث صادر شد.
دوم آنکه: تعبیر از آن حضرت به رسول [شد]؛ نه به اسم، که دلالت بر تشریف و تفحیم آن حضرت دارد.

سوم آنکه فرمود: «من ربّه» زیرا که اضافه رب به ضمیر، که راجع به حضرت رسول است؛ دلالت دارد بر ربویت خاصه الٰی نسبت به رسول اکرم، یعنی آنچه نازل شده بر حضرت رسول، از حضرت ربویت خاصه که شأن محمد ﷺ -صلی الله عليه و آله- است، صادر گردیده و تربیت خاصه به پیغمبر که دارای مقام جمع است، محیط به جمیع حیثیت‌تکوینیه و تشریعیه است؛ پس دین اسلام و قرآن، کفیل تکمیل جهات تکوین و تشریع مسلمین است، والله الحمد.
«سر»

همانا توجه حضرت، به مقام ذات احادیث، و علاقه به آن مقام که در دسترس نبود؛ ناشی از تأثیر قرآن مجید بوده، زیرا که: هر کلمه از کلمات مبارکه قرآنیه اثر خاصی در وجود مبارک رسول الله داشته است، و در قرآن مجید کلمه مبارکه «هو» مکرر ذکر شده است، مثل قوله تعالی: «لَا إِلَهَ إِلَّا هوَ الْحَقُّ الْقَيْمُونَ» و مثل قوله سبحانه: «قَلْ هوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و این اسم مبارک اسم ذات بحث بسیط

احدیت است، که مرتبه غیب مطلق بلکه غیب الغیوب است، و اثر لفظ هو علاقه خاصی بوده، به مقام شامخ ذات، جل اسمه.

«فصل»

عن النبی ﷺ علیه و آله - اه قال: اللہ تعالیٰ فی لیلۃ الاسراء و من امّتک بحسنة يعملاها، فعملها كتبت له عشر، او ان لم ي العمل، كتبت واحدة، و من هم من امّتك بسيئة فعملها كتبت عليه.

و در این مطلب دو فقره مورد دقّت و توجه است:

یکی آنکه: در صورتی که شخص قصد حسنہ نمود و آن عمل نیک را به جا آورد، ده برابر به او جزا می دهدند، گویا سبب عقلی آن این است که چون انسان «مرکب القوی» است و بسیط نیست و قوای ادراکیه حسنه انسان که قوای ظاهره از بصر و سمع وشم و ذوق و لمس و قوای باطنیه از حقیقت مشترک و خیال و واهه و حافظه و متخلصه؛ هر یک می توانند مانع انسان از عمل نیک گردند، به این نحو که شخص را مشغول به محسوسات خود نمایند؛ مثل اینکه: در وقت نماز، قویه باصره آدمی را از حلال و حرام مشغول کند، و همچنین قویه ساممه و سایر قویه؛ چنانکه در بعضی [از] اهل عصر این معنی معلوم است برای هرگزنس، و محتاج به زیادتی نیست. پس هر یک از این قوی، مستقلآ می توانند مانع از انجام عمل نیک و کردار حسن بشوند و انجام عمل مطابق دستور شرع انور، کاشف از این است که همه قوای ادراکیه، تسلیم اراده اطاعت شده و دخالت در تمامیت عمل دارند. لهذا ده برابر حسن، در مقابل عمل قرار می گیرد به حکم الهی، و پوشیده نیست که بعد از این بیان باز هم ده برابر جزای عمل داشتن، از باب استحقاق نیست؛ بلکه از باب تفضل و مثنت براین امت می باشد، زیرا که هر چند ده قویه ادراکیه در وجود آدمی کارگر هستند؛ لکن مسؤول واقعی نفس است، زیرا که زمام همه قوی در دست نفس انسانیه است و هم پوشیده نیست که، هر چند غیر قوای حاسته ادراکیه قوای طبیعیه عامله هم در انسان است، لکن آنها قویه صرف نفس [را] از عمل خیر و

طاعت ندارند؛ کمالاً یعنی علی البصیر^۱.

دوم آنکه: مراد از «هم» به طاعت یا «هم» به معصیت اراده فعل است، و در اینجا جای سوال و اشکال است که: عقاب نکردن بر قصد معصیت که فقط اراده بدون عصیان باشد، آیا عقلأً جائز است، تا اینکه در رفع آن، متن و امتنان متحقق بشود، و ممکن است بگویند: چون اراده امر اختیاری نیست، عقاب برآن درست نیست، زیرا که هرگاه اراده در تحت اختیار باشد، محتاج به اراده دیگر خواهد بود، زیرا که معنی اختیاری بودن این است، و این امر مستلزم تسلیل و تحقق ارادات غیر متناهیه خواهد بود.

جواب این اشکال را به تفصیل، در بحث علم اصول در مبحث اول گفته ایم، و در اینجا به قدر اقتضای مقام، بیان می کنیم، بعonne تعالی و المame: و بیان آن این است که: در افعال اختیاریه، که فعل از فاعل مختار صادر می شود، محتاج است به توسط اراده بین فاعل و فعل او، زیرا که [اراده] دور از فاعل [بوده] و مرتبط و متصل به او نیست، و نفس ذات فاعل هم کافی در مصدریت و ایجاد فعل نیست، چنانچه در افعال طبیعیه که از فاعل طبیعی صادر می گردد؛ مثل صدور حرارت از نار؛ ولکن صفات متصلة به ذات فاعل چون بین آنها و موصوف فاصله دیگری نیست، لهذا زمام صفات اختیاریه بلا واسطه به دست فاعل و موصوف است و اراده از صفات است نه از افعال؛ و بلا واسطه اراده دیگر در شخص موجود می شود، و اختیاری بودن اراده به همین است که، زمام آن به دست اراده کننده می باشد، چنانکه بالوجودان می بینیم انسان می تواند جنون اراده را بگیرد، به ایجاد صارف، یعنی مشغول به امری بشود، که او را منصرف کند. پس اراده هر چند بدون اراده [دیگر] متحقق است، لیکن این امر مستلزم بحیثیت در اراده نیست، بلکه از باب عدم احتیاج اوست به اراده دیگر؛ بد براین صحیح است عقلأً که مولیٰ بنده را عقاب و مؤاخذه کند بر نفس اراده عصیان، هر چند فعل عصیان در

خارج متحقق نشود؛ لهذا رفع آن، يعني عقاب، منت و تفضیل خواهد بود برامت اسلام و بنابراین تحقیق، صحیح است که اراده و قصد بنفسها موضوع تکلیف شرعی قرار بگیرند، و شاید نیت معتبره در عقاب را، به این نظر واجب شرعی بدانیم و تحقیق مفصل در این مسأله، موکول به فن دیگر است.

«فصل»

قال النبي ﷺ: «سمعت الأذان فاذن ملك يؤذن لم يرق السماء قبل تلك الليلة، فقال: الله اكبر الله اكبر الله اكبر، فقال الله: صدق عبدي، انا اكبر فقال: اشهد أن لا إله إلا الله، اشهد ان لا إله إلا الله، فقال: صدق عبدي أنا الله لا إله غيري الى آخر.

«فصل هفتم»

اولاً باید دانست که: در باب اذان اعلامی دو حدیث است: یکی همین که نقل شد و مستفاد از آن این است که تشریع اذان، به این کیفیت، در اسلام در شب معراج بوده است؛

و حدیث دیگر دلالت دارد که: حضرت امیر —علیه السلام— شرفیاب حضور رسول الله —صلی الله علیه و آله— شد و عرض کرد به من الامام شد که: اعلام را به این کیفیت که اذان است باید نمود، و فصول هیجده گانه [آن] به حضرت الامام شد و حضرت رسول امضا فرمود و حکم الهی رسید، که مطابق فرموده حضرت امیر اذان اعلامی را بگویند؛ و ممکن است بین دو حدیث جمع کرد، به این نحو که: دو واقعه بوده است بلکه تناف ندارد.

اعلام برای عبادت بین یهود، به این بوده است که در وقت عبادت بوق می زدند، و بین نصاری؛ علامت وقت عبادت و حضور در کلیسا این بود که زنگ می زدند، که ناقوس باشد، و هنوز هم رسم است و ناقوس می زنند؛ ولی بوق را برای چیز دیگر هم می زنند، و زنگ را مکارها به گردن و اطراف بدن چهار پا می آویزند، و هیچ گونه حیثیت معنویه در این دو علامت نیست.

ولی در اذان اسلام، ذکر و توحید الهی، و ترغیب بر عمل خیر است؛ این است سلیقه اسلام که اعلام آن برای عبادت، مهیج جانها و ارواح است؛ برای توجیه به حضرت احديت. باقی می ماند دونکته:

اول آنکه: در حدیث معراج فرمود که: پس از ذکر «الله اکبر» از طرف ملک ندای الهی رسید، که صدقَ عبیدی انا اکبر، و همچنین در فصول دیگر اذان،

که در حدیث مسطور است و ما تمام حدیث را نقل نکردیم و ظاهراً سبب این ندای الهی، علاوه بر اعضا این است که اذان، صورت کلام و نطق اهی به خود گیرد، و از صقع امکان بیرون رفته داخل در انواع کلام الهی گردد و تشریف خاصی به خود پذیرد.

دوم آنکه: تعدد فضول اذان، ظاهراً برای این است که ذرات هواهای نفسانی دنیوی، که از عالم طبع برخاسته و داخل در وجود آدمی است، تدریجاً به واسطه سماع فضول اذان، از هویت مکلف خارج شود و هر فصل مقداری از هوی توجه به دنیا را خارج نموده، تا به فصل اخیر برسد، که: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» است که اشهد هم، که در فصل دوم اذان است؛ در این فصل ساقط شده، شاهد و شهادت منظمس در توحید گردید، فقط باقی ماند توحید صرف، که مظہر آن لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است.

«فصل هشتم»

فِي الْكَافِ، عَنْ مُولَانَا الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامُ – أَنَّهُ سُئِلَ: «كَمْ عَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ – صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ –

فَقَالَ: مَرْتَيْنَ، فَأَوْفَهُ جَبْرِيلُ مَوْقِعَهُ، فَقَالَ لَهُ مَكَانُكَ يَا مُحَمَّدَ، فَقَدْ وَقَتَ مَوْقِعَهُ، مَا وَقَفَهُ مَلْكُ الْوَلَبَنَى، أَنَّ رَبَّكَ يَصْلِى، فَقَالَ يَا جَبْرِيلُ وَكَيْفَ يَصْلِى، قَالَ: يَقُولُ سَبْعَ قَدَّوسَاتٍ، إِنَّ رَبَّ الْمَلَائِكَةِ وَالرَّزْوَنِ، سَبَقَتْ رَحْقَى غَضْبِيِّ، فَقَالَ: أَللَّهُمَّ عَفُوكَ عَفْوُكَ.

ثُمَّ قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ اللَّهُ: يَا مُحَمَّدَ قَالَ: لَبِيْكَ رَبِّيْ، قَالَ مَنْ لَاتَّمِنُكَ مِنْ بَعْدِكَ

قَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ، قَالَ عَلِيُّ بْنُ ابْنِ طَالِبٍ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، وَسَيِّدِ الْمُسْلِمِينَ وَفَانِدِ الْفَرَّارِ الْمُجَلِّيْنَ.

فَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ – وَاللَّهُ مَا حَادَثَ وَلَا يَةٌ عَلَيْهِ مِنَ الْأَرْضِ، وَلَكِنْ حَادَثَ مِنَ السَّمَاءِ مَشَافِهَةً.

در اینجا چند مطلب است:

اول آنکه: تعدد معراج، که ظاهر خبر می رساند، برای چیست؟ گویا برای این است که دفعه اول به عنوان دعوت الهی و ضیافت بوده است؛ و دفعه دوم برای انجام وظيفة عبودیت و امثال. فانظر إلى آثار رحمت الله، وسایر آیات آمره، به مشاهده و نظر کردن در مظاهر علم وقدرت الهی بوده است.

دوم آنکه: موقف خاصی که جبریل امر به توقف نمود، مقامی است فوق مقام عقل، که آن مقام وله و هیان است، که مرتبه محبت کامله است، و ارتباط

این امر به قول جبرئیل: «ان ربک بصلی» برای این است که؛ مراد از صلات الہی اظهار عظمت و مجد خداوند است به لسان خود؛ چنانکه صلات بنده اظهار بزرگی و عظمت خداست به لسان بنده، و شاهد براین ذکر خاص، سبّوح قدوس رب الملائكة والروح می باشد، که تسبیح، تنزیه از نقص، و قدیس، تنزیه از وصف است و رب ملائکه و روح بودن، مستلزم ربویت بر جمیع خلائق است و جناب جبرئیل، چون عقل مخصوص است؛ دانست که چگونه الله خود را به بزرگی بستاید.

قال شیخ الرئیس فی «نط العارفین» من الإشارات: «العارف صلاح و كيف لا، و نفسه أكبر من ان يخرجها وله تبرد».

أقول: وحينئذ فتصويفه تعالى نفسه بالكبير، يقتضي الصفع بالطريق الاولى، اللهم الا أن يكون الصفع في مورد قبيحاً عقلاً، كما في الطالبين على آل محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- ثُمَّ إنَّ العصيان متناهٍ، لأنَّه من عالم الإمكان والغير متناهٍ، لأنَّه في صقع الوجوب؛ و تحت هذا سر فافهم: «عفو خدا بیشتر از جرم ماست».

نکته سربسته:

موقع درخواست، خصوصاً با جملة: «سبقت رحمق غضبي» حضرت را متوجه به موقعیت نمود و حضرت در نهایت بصیرت و هوشیاری، اهتمامور را تقاضا کرد که عنوانی از آن جمله می باشد.

سوم آنکه: سبقت رحمت بر غضب، یعنی تقدّم ذاتی رحمت بر غضب، به دو وجه است:

اول آنکه: رحمت بالذات است، و غضب بالعرض است؛ یعنی رحمت از خود ذات است، و غضب ناشی از افعال عباد است.

دوم آنکه: عین غضب، از برکت سریان وجود موجود است، که وجود عین رحمت است.

چهارم آنکه: من لامتك بعدك ، زيراكه خداوند بدون رسول محال عقل است؛ همچنین رسول بدون وصي هم عقلاً محال است، پس در زمان حيات باید فکري کرد و اينکه فرمود: «الله اعلم» ادب کرد، زيرا که در واقع على سعليه السلام - متعين بود در علم خدا ورسول خدا، وعلاوه [براین] اشاره بود، به علم عنانی المی، که علم به اشياء است، بما فيها من المصالح الكامنة، وتطور قطع اين علم، متعلق به خلافت على سعليه السلام - بوده؛ اين بود که: اين معنی به لسان المی آشکار شد، که فرمود على بن ابی طالب، امیر المؤمنین سعليه السلام - إلى آخره.

و في كشف الغمة عن النبي صلی الله عليه و آله - آنه سُئل: باي لغة خاطبتك ربك ليلة المراج؟.

فقال صلی الله عليه و آله - بلغة على بن ابی طالب سعليه السلام - فالمهمت ان قلت خاطبتي يا رب ام عنی سعليه السلام - فقال يا أحد: أنا شيء لا كالأشياء ولا اقواس بالناس ، خلقتك من نوری و خلقت علیاً من نورك ، فاطلعت على سرائر قلبك ، فلم اجد إلى قلبك احبّ من على بن ابی طالب ، فخاطبتك بلسانه كما يضمّن به قلبك .

«فصل نهم»

ختام بازگشت از مراجع

حضرت رسالت پناهی، بعد از وصول به نهایت سیر جسمانی و معنوی، مأمور به مراجعت از این سفر عجیب گردید؛ یعنی به وطن خود که مکه است باید مراجعت فرمایند. اینجا ممکن است دو حالت معنوی پدید آید:

بکی: تأثیر از برگشت به عالم شهد.

دوم: محبت به وطن مادی صوری که ظاهراً «حب الوطن من الإيمان» که اگر هم به این لفظ، از امام وارد نشده باشد، ولی مفاذ و مضمون آن از اخبار مستفاد گردیده است. و این وطن، شامل وطن جسمانی نیز هست، و اینکه بعضی فرموده اند:^۱ «این وطن مصر و عراق و شام نیست» یعنی وطن مادی نیست، بلکه فقط عالم قدس است که مأوى و وطن ارواح است، درست نیست. زیرا که انسان دارای دو جنبه است: که یکی از آن جنبه ملکی و ارتباط اوست به عالم شهادت؛ بلکه قوی و استعدادات ماده انسانیه در این عالم تکامل یافته، تامستعد و مهیا برای افاضه روح عقلانی، که از عالم امر است، گردیده است؛ و نظام دینی انسان بدون حفظ وطن صوری، صورت پذیر نیست.

غرض این است که دو حالت روحی رسول الله یکی وداع و فراق از مقام مراجع، و دوم میل و علاقه به وطن، ظاهرآ باهم تراحم و تناف ندارند؛ زیرا که در سفر مراجع دو امر است:

بکی اتصال تمام ربوی و کشف حجب تاحدی که برای افضل مخلوق الهی ممکن بوده است.

۱- مراد شیخ بهائی است، و مصواع دوم اینست: این وطن شهری است کاورانام نیست.

دوم: مشاهدات عوالم جسمانیه و مثالیه.

اما نسبت به امر اول فراق و وداع نبوده و نیست بلکه این اتصال در همه عوالم به نحو اکمل متحقّق می‌بود؛ چنانکه فرموده است ظاهرآ: «اینست عند رتبی یعنی منی و یعنی منی» و نسبت به عوالم خلقتیه ممکن است گاهی، از مطالعه آن غفلتی دست بددهد؛ لکن مهم نیست و دوری از عوالم امکانیه اگر هم فرض بشود، برای اولیائی الهی با نزدیکی و قرب به مبدأ — جل ذکره — منشأ تأثیر نخواهد بود؛ والله العالم.

«تنه»

در بیان جواب دوشبه که از دیر زمانی در باب مراجع جسمانی وارد گردیده‌اند:

شبهه اول: اشکالی است که مبنی بر مسأله امتناع خرق و انتیام در افلاک است.

و این مطلب را در کتب حکمیه عنوان نموده‌اند؛ لکن علاوه بر اینکه وضع افلاک به نخواست که در هیأت بطلمیوس مقرر شده است، بکلی بی‌اساس، و اکثر مباحث فلکیه در این مسلک، روی خیال و توهمند عرض است؛ وهم منافق با ظواهر بعضی اخبار است.

جواب اصل شبهه این است که: برفرض قبول همه مقدمات قدمای که در این با، گفته‌اند؛ برهان امتناع بر خرق والیاتم، منحصر است در فلك اعظم، که عیط به همه افلاک است به طریقه سابقین، که آن را «محمد الجهات» گویند و در افلاک دیگر جاری نیست؛ چنانکه برمطلع به قواعد حکما پوشیده نیست. علاوه بر این، ممکن است که بدن مبارک حضرت لطیف‌تر از جسم افلاک باشد، و نفوذ کند بدون اینکه خرق فلك لازم آید. نظری آن نظری آن، رونقی^۱ است که اهل صنعت می‌سازند که هرگاه: به کف دست از آن روغن بکشد، اثر آن در پشت دست ظاهر گردد؛ بدون اینکه در جسم دست خرق یا احساس تالم بشود. کما لا یخفی^۲.

و شبهه دوم: این است که: وقایع و مشاهدات و مکالمات در شب مراج

۱- مراد روغن بتسان است.

بسیار بوده است، و چگونه این همه واقعی در زمان قلیل واقع گردیده است؟.

و جواب آن این است که: حضرت در عروج، از حکومت زمان خارج، و در لطیفه و روح زمان وارد شدند؛ و نسبت وسعت زمان عالم فوق الطبیعه به زمان عالم ماذی عنصری، مثل نسبت نفس عالم مافق است، به عالم طبیعی. نظری دوایر متشابه که بر مرکز واحد رسم، و خط از دونقطه مفروضه خارج نموده، به مرکز بر سد. قهرآ دوقوس از دایره بزرگتر و دوایر دیگر بین دو خط رسم خواهد شد، که تمامت قوهای مفروضه مثلًا ده درجه هستند، ولی درجات هریک با دیگری تفاوت دارد، و هذا دوایر مرسومه را متشابه گویند، و متساویه نخواندند؛ و به هین جهت قوای طبیعیه را داخل در انجام عمل قرار ندادیم، والله العلام؛

و تمام این مطالب به نحو اختصار و ایجاز ذکر شد والسلام.

فِي الْوَجُودِ الرَّابطِ
وَالرَّابطِيِّ مِنِ الْأَسْفَارِ



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

ف الوجود الرا بط والرابطى من الاسفار

اعلم: ان الوجود «في الوجود الرا بط والرابطى من الاسفار» عبارة عن مجرد كون الشىء شيئاً و كون الشىء شيئاً بنفسه شيئاً، له وجود محمولٌ فهو معنى حرف آن ليس وجود الشىء في نفسه ولا له وجود في نفسه:

و اما الوجود الرا بطى المصطلح عليه لصاحب الكتاب - رحمه الله - كارل ول فهو عبارة عن وجود العرض أو الصورة الجوهرية في نفسها لكن بعناية هي كون ذلك الوجود عين كونه للموضوع او الحال لا أنه عين الموضوع ليرجع الى الاول.

فحصل معناه وجود العرض أو الصورة في قبال عدمها بدون اعتبار حلها على شيء آخر و حينئذ فوجود السواد مثلاً في الموضوع إن أعتبر مستقلاً معنى كونه جوهراً فهو محال بالبداهة و إن أعتبر مستقلاً معنى اعتبار كونه موجوداً في نفسه في قبال الوجود الرا بط فهو صحيح لاغبار عليه لوضوح كون السواد من الوجودات المستقلة في لخاط الموجودية وله شبيهة نفسية و باعتبارها له وجود محمولٌ.

و العلامه الدواوى اختلط عليه الأمر حيث تفهم ان الوجود الرا بطى حكمه حكم الوجود الرا بط معنى انه كما لا يمكن لخاط الاستقلال في الوجود المحمول في الرا بط فكذلك لا يمكن في الوجود الرا بطى الذى هو خلو وجود الأعراض وهو حنظل باطل لأن الوجود الرا بط معنى حرقى لا يتصور فيه الاستقلال ولا ينقلب عتما هو عليه من كونه آلة و اداة بين الشيدين بخلاف وجود الأعراض فإنه كالمعنى الاسمى و هو وجود

محمولى كما عرفت؛ هذا تحقيق من المصنف فقدس سره.

ثم من العجب ان الدوافع قاتيس معرفة الأعيان الثابتة وكونها ما شئت رائحة الوجود، على معرفة الأصيل الواهى الذى بنى عليه ولم يعرف ان معرفة حقيقة الأعيان الثابتة وحكمها وكيفيتها منشأ الاعيانية من الأسماء الإلهية و معرفة كونها باطنية في ذاتها غاية البطون من غواص مسائل العرفان و ليست بتلك السهولة التي توهمها؛ بل كما أشرنا يحتاج الى بحث عميق مع تلطيف في السرّ و كأنّ ميسراً لي خلق له؛ فافهم.

جزاء الحمليه والا جزاء الحديه

في تشريح



مکتبہ تحقیقات کے پورے علوم اسلامی

تحقيقٌ حكىٌ برهانٌ في تبرير الاجزاء الحملية والاجزاء الحدبية وهي المادة والصورة العقلية والمادة والصورة الخارجية

اعلم انه قد تقرر في مسؤولياتهم ان الجزء بما هو جزء بأى نحو اعتبرت جزئيته، لا يحمل على الكل المركب منه و من غيره و ذلك لأن ملاك الحمل هو الاتحاد في الوجود والجزء بما هو جزء غير المركب و معاشر له في موطن اعتبار الجزئية و أنها يمكن الحمل في الاجزاء باهى اجزاء بشرطين:

احداهما: ان يلحظ جميع الاجزاء في طرف المحمول و يعتبر الحمل بعد ضمه بعضها الى بعض و عطف الاجزاء.

ثانيها: ان لا يكون للمركب صورة خارجية وراء الاجزاء بالأسر فائنة بمجموعها كالصورة القائمة بالأسطقطات الاربعة؛

والسر في اعتبار الشرطين واضح للمندرتب ضرورة أن الاجزاء اذا اعتبرت جميعها و حل المجموع على المركب الذي لاحقيقة له إلا نفس الأجزاء ارتفعت المانعة بين الكل والأجزاء التي هي المانعة من صحة الحمل؛

وحيث عرفت ذلك؛ فالاجزاء الحملية في عرفهم هي الجنس والفصل و حلها على المركب و هو النوع ليس باعتبار ان كل منها مأخوذ في قوامه؛ بل باعتبار صدق الجنس بنفسه على النوع و انتظامه بعينه عليه و كذا الفصل بمعنى ان الانسان

مثلاً بتمام ذاته حيوان كما أنه بتمام ذاته ناطق؛ لا باعتبار أنَّ الحيوان بعض ذاته؛ فان اعتبار البعضية في مقام آخر، كما سُجِّلَتْهُ أنساء الله.

فانقدح أنَّ تسمية الأجزاء الحملية التحليلية باسم الأجزاء ليست باعتبار مقام الحمل، بل باعتبار أنَّ ذوات الأجناس والفصوص لما كانت أجزاء خارجية باعتبار و هي المادة والصورة الخارجيتان. و اجزاء في الحد. و هي المادة والصورة الذهنتان. والفرق بينها بالإعتبار سميت «اجزاء حملية».

و اقا بيان اعتبار تلك الاجزاء مادة وصورة خارجيتين، فهو أنَّ الحيوان مثلاً اذا اعتبر بشرط لا يعني انه لوحظ بجد الحيوانية التي هي الجهة السافلة النازلة من وجود الانسان الواقعة في طريق الإتجاه الى الكمال فهو مادة خارجية و معلوم أنَّ الحيوان الملحظ بعده التمايز عن الناطقة هو جزء خارجي للإنسان غير محمول عليه؛ و كذا الناطق إذا لوحظ بعده الكمال الذي هو صورة تمامية للمادة منضافة اليها فهو بهذا اللحظة صورة ولا يحمل على الانسان كما عرفت؟

و أقا إعتبار الأجزاء مادة وصورة عقليتين، فتصوירه بأنَّ يلاحظ الجنس بذاته و قوامه المفهومي الماهوي الذي هو مغایر للفصل باعتبار مفهومه بلا ملاحظة وجود الجنس في الخارج. و كذا الفصل، بل بلحاظ نفس تغايرها الماهوي الذي هو ملاك تعددتها و باعتبارها جزئين متمايزين في لحظة التفصيل الذي يعتبر في مقام الحد و القول الشارح ضرورة انها بلحاظ اتحادها و انطواء وجوديهما في وجود النوع يكونان ماهية واحدة ملحوظة بلحاظ الإحال الذي هو مقام المحدود. والمعرف — بالفتح — لا الحد والمعرف.

نعم. ذات الجنس والفصل محفوظة في الحد، لامن حيث هما جنس و فصل، بل بلحاظ انحفاظ ذاتهما يقال الحد مركب من الجنس والفصل.

فتعحصل متاذكرنا إنَّ الأجزاء الحملية التحليلية محولة على النوع باعتبار إنَّ كلاماً منها مستقلاً منطبق على النوع و متعدد معه لا انَّ كلاماً منها محمول بإنسجام الآخر،

بخلاف تلك الأجزاء إذا اعتبرت في الحد فأنَّ كُلَّ منها ليس حداً للمعرف المحدود، بل كُلَّ منها بانضمام الياق حدٌ و معمول على النوع بالحمل الأولي الذاتي الذي من شأنه أنَّ الإنسان مثلاً الذي هو ماهية عملية عين تلك الأجزاء المحظوظة بـ "تشخيص" مفهوماً؛ وبعبارة أخرى: مفسر و مشروح بها بلا ملاحظة اتحاد كُلَّ منها مع المحدود وجوداً وإنْ كان في الواقع كذلك . ثم لا يخفى إنَّ تلك الإعتبارات الثلاثة التي هي اعتبار الأجزاء مادةً و صورةً خارجيتين و اعتبارها مادةً و صورةً ذهنيتين و اعتبارها اجتناساً و فصوناً معمولة يعني اعتبارها أجزاء تخليلية فقط، قد تتحقق جميعها في المركبات الخارجية كالإنسان، وقد لا يتحقق إلا الأخيرتان منها كما في البساطة الخارجية مثل الألوان وبالمجملة الأعراض الخارجية والذهنية.

اعلم أنه قد يتحقق مركب خارجي من الأجزاء الوجودية الموجودة بوجودات متمايزة في الوضع . كصورة البيت بان مثل الصنائع التي حدثت في مجموع أجزائها صورة صناعية لاصورة ضئيلة: ولا يصح منها شيء من الإعتبارات الثلاث . لكن يجوز تعريف مثل ذلك المركب الصناعي بمجموع أجزائها المنضمة بعضها إلى بعض، كما حكى عن الشيخ الرئيس في بعض رسائله . ولا ينقض العقل عن جوازه ولامانع منه: فافهم واستقم ولا تغفل .



وزارت فرهنگ و امور اسلامی

فی وجوب الوجود

قال صدر المتألهين في ذيل الاستدلال المشهور على التوحيد في الإلهي من الاسفار بهذه العبارة [ويرد عليه ان معنى قولكم وجوب الوجود] إلى آخره.

أقول: محصلة انكم جعلتم حقيقة وجوب الوجود معنى مشتركاً ذاتياً للواجب وقلتم بأنَّ ما به الامتياز إنما ان يكون كذا و كذا و قلتم في بعض توالي البرهان انه لا يجوز ان يكون وجوب الوجود وهو تأكيد الوجوب عارضاً لذاته لما برهن عليه من ان الوجود عين الواجب.

فيزيد عليكم انكم ان اردتم بان نفس هذا المعنى المشترك عين ذات الواجب فهذا بديهي بطلا نه ضرورة انه مفهوم عام بديهي، كيف يكون ذات الواجب بالضرورة و ان اردتم بان منشأه و هو كون ذات الواجب بحيث يكون بنفسه مبدأ انتزاع الوجود لا بغيره فهو صحيح فلئم لا يجوز فرض واجبين كلاماً منشأ انتزاع هذا المعنى و يكون نفس هذا المعنى عارضاً بمعنى خارج الحمول و تأخره عن ذات الواجب غير مضرٍ يكون منشأه عين ذات الواجب تعالى ثم قال فان قيل قد ثبت إلى آخره.

أقول: هذا ايراد على الشق الثاني الذي اختاره المورد و محصله ان منشأ انتزاع الوجود المتأكد ليس الأوجوه الخاص الذي يكون عين تعنته و هذيه الشخصية الإلهية، فإذا تميز الواجبان المفروضان بنفس ذاتيهما من غير اشتراك في جهة الذات فلا يكون ما فرضناهما واجبين مشتركين في شيء ضرورة تبانيهما في الذات المستبع

لتباهيتها في التوابع والعارض الطاربة على الذات.

ثم اجاب عنه بأنه يجوز ان ينتزع مفهوم وجوب الوجود والاستغناء عن العلة عن هويتين بسيطتين بحيث يكون كل واحدة منها بنفسها منشأ انتزاع مفهوم وجوب الوجود.

والحاصل انه يجوز انتزاع ذلك المفهوم الواحد من حقيقتين مختلفتين بتضام ذاتيهما بدون جهة اشتراكية ذاتية او عرضية و حينئذ فيصدق انه تحقق واجبان بلا مذور عقلي وهذه هي الشبهة المسوبة الى ابن كعونة.

ثم قال ولذلك قيل ان في كلام الحكماء الى آخره محضه ان الحكماء ذكروا في مبحث تفرد الواجب عن الماهية، ان الوجود عين ذات الواجب و ارادوا به الوجود الخاص الخارجي الشام اللاقى بمنابه وهذا صحيح متين و لما وصلوا الى توحيده و برهنو عليه.

فقالوا بان وجوده عين ذاته كما ذكر في البرهان فيكون ما به الاشتراك بين الواجبين المفترضين الى آخر تقرير البرهان، ارادوا به المفهوم العام ضرورة انه لو ارادوا به الوجود الخاص لم يتم برهانهم جواز فرض هويتين يكون ذات كل واحدة عين وجوده الخاص بسيطتين بلا جهة اشتراك بينهما كما قرر في تقرير الشبهة.

اقول: و كلامه ولذلك قيل من فروع تلك الشبهة الشيطانية و نسبة المغالطة الى كلام الحكماء مغالطة من فروع تلك المغالطة الإبليسية.

ثم قال صدرالمتألهين— قدس سره— اقول هذه الشبهة شديدة الورود على اسلوب المتألهين إلى آخره. تحقيق المقام ان في مسألة الوجود اقوالاً ثلاثة:

احدها— ان الوجود مفهوم اعتباري محض ينتزع عن الماهيات و يحكي عن تقريرها و قوامها في الخارج و ان الماهيات امور متصلة بذواتها بمعونة في المكنات بنفسها.

والثاني— عكس ذلك و هو القول باصالة الوجود و عينيته، و ان الماهيات اشباح و ظلال ذهنية، لأنمااء الوجودات و ان هى الا كسراب بقعة.

فللوجود حقيقة واقعية وينتزع عنها في الرتبة الاولى ذلك المفهوم العام، المعتبر عنه بـ «هئي» في الفارسية، الا ان لتلك الحقيقة افراد متباعدة متمايزة بتمام ذواتها البسيطة و خلائق متختلفة بلا جهة اشتراكية بينها بحيث تكون بينها وحدة سخنية و هو المنسوب الى ظاهر كلام المشائين خصوصاً الشيخ الرئيس حيث انكر ان يكون للوجود مرتبة مثالية و مرتبة عقلية متحدة مع الفرد المادي الطبيعي؛ و امثال ذلك.

والثالث هو القول باصالة الوجود مع وحدته بالوحدة السخنية المعتبر عنها بالاشتراك المعنوي و هو الحق الذي لا يحيص عنه عند من له تمهّر في العلم الإلهي و بضاعة في العقليات و تدبر عليه فروع كثيرة عظيمة الجدوى: كما لا يخفى على اهله.

واذ قد عرفت هذا، فنقول الشبهة المذكورة شديدة الورود على القولين الاولين لأن القول باصالة الماهيات؛ و الماهيات حيّثيتها حيّثية الاختلاف والثباتين مما لا يلزم فرض الشبهة؛ و كما القول بتأصل الوجود مع الحكم بتبان افراده مما يتطرق اليه ذلك الوهم الشيطاني؛ و اما على القول الثالث وهو الذي اشار صدرالمتألهين اليه بقوله: «و اما على ما حققناه من ان هذا المفهوم الى آخره» مع قوله بعدسطرة: «حيث ان اشتراكها معنى تابع لاشتراك ما ينتزع عنه» و مع قوله: «فاتعادها في المعنى، مستلزم لاتحاد جميع ما صدق هي عليها» فالشبهة سهل الاندفاع، كما لا يخفى.

قال صدرالحكماء والمتألهين في مبحث واجب الوجود في الإلهي من الأسفار، ما عبارته هذه:

«والذى استدل به في المشهور هو انه لو تعدد الواجب لذاته فلا بد من امتياز كل منها عن الآخر فاما ان يكون امتياز كل منها عن الآخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محولاً عليها بالحمل العرضى و كل عارض معلول للمعروض فرجع الى كونه كل منها علة لوجوب وجوده و قد بان بطلانه و اما ان يكون الامتياز بالأمر الزائد على ذاتيها فذلك الزائد اما ان يكون معلولاً لذاتها و هو مستحيل لأن الذاتين ان كانتا واحدة كان التعيين أيضاً واحداً مشركاً فلا تعدد، لاذانتا ولا تعيناً والمفروض خلافه، هذا خلف و ان كانتا متعددتاً كان وجوب الوجود اعني الوجود المأكيد عارضاً

لهم».

هذا و كتب بعض من لابضاعة له في الفن و كان قريباً من عصرنا على هذا المقام بقوله انى اظن ان هذه العبارة من زيادة التسخ و هذا ليس بعجب من مثله بل مما يقضى منه العجب ما وجد في بعض تعاليق الكتاب للحريم التحرير البارع المتأله المولى اسماعيل الإصفهانى – قدس الله عقله – حيث كتب رحمة الله على عبارة الكتاب اعني «وان كانت متعددة كان وجوب الوجود» الى آخره^١ بهذه اللفظة «هذا هو الشق الأول فلا تغفل».

أقول: والحق انه ليس هناك زيادة من التاسخ ولا ان هذه الجملة عين الشق الأول ولو صحت كلام المصنف بحيث يندفع عنه هذه الاوهام انا اذا فرضنا واجبين فاما ان يكونا متمايزين بذاتيهما بحيث لا جهة شركة ذاتية بينهما فلازمه ان يكون الوجوب معلوماً هما و هو مستلزم لتقديم الشيء على نفسه كما مر و اما ان يكونا متمايزين بالأمر الزائد على ذاتيهما وهو على قسمين: إما مع التمايز الذاتي أو بلا تمايز في الذات بل مع وحدة في الذات، اذا الامتياز بالعارض يجامع تعدد الذاتين بالذات، بل ان كان عرضاً ذاتياً منبعثاً عن نفس الذات، يلازم التمايز الذاتي بين المعروضين و حينئذ فان كان مع وحدة ذاتيهما فلا تمايز في ذلك الامر الزائد، بل الذات والتعين كلاهما في الواجبين واحد فلا يتحقق الاثنينية و ان كان مع تمايز الذاتين فصحت ان الامتياز بالأمر الزائد معقول: اذ باختلاف الذاتين يحصل الاختلاف في التعين، الا ان لازمه خروج الوجود عن مرتبة ذاتيهما و خروجه ساوق لعدم كون الوجود الخاص المؤكّد عين ذات الواجب هذا خلف: هذا و باقي كلام المصنف و عبارة الكتاب ظاهرة فانفسخ ما توهّم من الاوهام المذكورة، نعم الجمع بين الامتياز بالأمر الزائد و فرض تعدد الذاتين بذاتيهما لا يخلو عن حزارة و سماجة، فتأمل.

١- اسفارج ٣ طق، س ١٩ و ٢٠.

٢- حاشية خطى منقول از ملا اسماعيل اصفهانى، درین سطور ١٨ و ١٩، مجلد سوم اسفار اربعه متعلق به آق‌امیرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی.

تعليقه در باب اراده

تعليقه درباب اراده از کتاب جوامع الكلم
شيخ زین الدین احمد احسانی

يا سبحان الله من هذه المغالطة كيف و هي جارية في العلم أيضاً الذي هو عين الذات بلا ريب فيقال اذا كان الله تعالى عين العلم فمن الذي يكون له العلم و فمن العالم و كذا في القدرة والحياة. ثم أقول: هذا الشيئ (أعنى الأحسان) لم يكن متضليعاً في العقليات ولم يكن يعرف اصطلاحات ارباب الحكمة المتعالية. وهو يدعى فهماً كلاماتهم. والله العاليم. قزويني.



مَرْكَزِ احْتِفَالِ فَقِيرِ الْعِلُومِ الرَّسُولِيِّ

مقالة في اتحاد العاقل والمعقول



جمهوری اسلامی ایران

مقالة في تأهيد العاقل والمعقول

اعلم: أن تقرير البرهان على قاعدة اتخاذ العاقل بالمعقول على ما أفاده صدر المتألهين قدس سره في الأسفار و المساخر وغيرهما يتوقف على تمهيد مقدمات.
الأولى إنَّ النفس قبل حصول صورة العقول عاقلة بالقوة فواضح غنى عن البيان وأما كون النفس عاقلة بالقوة فواضح له إلَّا العقولية والوجود الصورى الإضافى للنفس وبعبارة أخرى وجوده في نفسه عين وجوده للنفس.
الثانية إنَّ العاقليَّة والمعقولية متضادتان ولاريب إنها متكافئان في درجة الوجود، كما أنها متكافئان في أصل الوجود.

الثالثة إنَّ العرض سواء كان عرضاً للجسم أو عارضاً للنفس المجردة في المرتبة المتأخرة من وجود الموضع و بتعبير آخر إنَّ العرض إنما هو بعد تمامية وجود المعروض و كمال تحصيله و فعليته و حال عقلاً أنْ ينال المعروض قوام ذاته و جوهره من قبل العارض المتأخر عن وجوده؛ و بعد تمهيد تلك الأصول، نقول: لوم يتحقق المعقول بالعاقل و كان عرضاً قائمًا بالنسبة العاقلة فبأى شئ خرج العاقل عن قوة العاقليَّة إلى فعليتها، إذ قد عرفت إنَّ لا ينال المعروض جوهرية و تحصلأً من ناحية العارض فهي يعني النفس باقية على قوة العاقليَّة، فبأى عين ترى العقول مع أنَّ معقولها بالفعل و أمَّا إذا تآهد العقول بالعاقل، فالمقول حينئذ متضمِّن جوهرية العاقل و

داخل في قوام هويته بل هو بصره العقل فبالملاحد يصير التقى عاقلة بالفعل بالضرورة و بدون الإتحاد عاقل بالقوة، كما عرفت، فكيف يدرك المعقول «ومن لم يجعل الله له نوراً فالله من نور» وهذا مغزى مرام صدرالحكماء - رحمة الله - وقد أشار في مطاوى عباراته في الأسفار إلى ما ذكرنا، لا كما فهمه الفاضل السبزوارى فاعتراض عليه في بعض كتبه، فإنه ناشر عن قلة التدبر والتفطن؛ فنفطن جميع ما ذكرناه .

الاولين من سورة يونس

تفسير حكمى على آيتين

تفسير حكمى على آيتين الاولتين من سورة يونس

بسم الله الرحمن الرحيم، الرحمن أعلم: إن النبي -ص- من كان عارجاً باعلى معارج العلم والعرفان فهو في سيره العلمي يرى ويشاهد حقائق واسراراً غريبة يعجز عن فهمها تماماً و هذا يعترف عنها باشارات ورموز وقد يعبر عنها بتعابيرات موضحة على قدر افهمهم و منها ماورد في تفسير هذه الحروف عنهم بان معناها اذا الله الرؤوف، وهذا يناسب ما علموه من الاستعدادات والقابليات، لا انه عبارة عن جميع ما شاهد، ويعاتبوا ان اسرار عالم الغيب والشهادة. تلك يعني تلك الحقائق المشار اليها بالحروف المقطعة آيات يعني انها في عالم الاجمال والبساطة حروف وفي مقام التفصيل والتركيب آيات الكتاب. الكتاب الالهي في عالم الشكوى والتذوين الحكم اي المشتمل على الحكمة العنمية والعملية او الحكم الذي لا ينقضه الشبهات ولا يرد عليه ما نسجه الاوهام ولا ينحل استحكامه العلمني البرهانى باقاويل اهل انصلال والفرق الباطل او الحكم الذي لا تزاله يدى النسخ فهو يدور مع العالم في جميع اطواره دنيوياً و بروزجاً و اخرجاً او التماطل بالحكم والمعارف فكانه شخص عالم حكم ينطوي بالعلوم الزرائية والاسرار الاتهمية خصوصاً على قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول، فالكتاب صورة الزوج الخاتمي و مرتبة عقلية و فعلية كماله النهائي و توصيف الكتاب بالحكم، كما انه مطابق للمقاعد العلمية البرهانية، كذلك مطابق الاستعمال الادباء من اهل البلاغة و صناعة المعنى، على ما صرحت به الامام المرزوقي، في قوله شعر شاعر وليل

الليل حسبما نقله العلامة القضاياني في شرح التلخيص، «اكان للناس عجبًا». و من اراد تفصيل تحقيق هذه المعايير و رام مُنْ الحكمة ولبت المعرفة في مراتب كتابه سبعانه و كلامه، فليرجع الى السفر الثالث من «الاسفار الاربعة» في العلم الاهلى و «مناتيح الغيب» لصدر اعظم الحكماء والمتأنفين، العارف الشامخ المحقق الحكيم الالهي صدر الدين الشيرازي – قدس الله عقله و نور روحه – بشرط الاخذ من استاد ماهر حاذق خير، و اياك أن تغربهملك الساتر و تطالع كتاب الاسفار، هيبات هيبات، فيه خبایا و رموز و کنوز، قل من يهتدی، الى مغزاها و يدرك فحواها الا اللمع الناقد المستوقد المؤيد بنور الله العظيم.

اعلم: انَّ من جله شهابات الكافرين الجاحدين، انَّ الرسول المبعوث من الله تعالى لا يجوران يكون بشراً، لأنَّه حيئٌ يساوى سائر الأمة، فلا يجب عقلاً اطاعته عليهم، والجواب منع المساواة فانَّ مفهوم الانسان و ان كان واحداً من حيث المعنى والمفهوم نكتة مقول بانتشكيك على مراتب متفاوتة متفاضلة والتبي وان كان بحسب مرتبه جسمانية بشراً مادياً، لكنه روحانى متصل بجميع العالم الروحانية و حائز الرئاسة العامة في العالمين، فهو روحانى المقدس عقل صاعد فيه حقائق العلوم والمعارف، و بقبليه المقدس بمجموعة الاخلاق الفاضلة والاطوار الشريفة و بنفسه الكاملة بجمع القوى والمساكن النفسانية، كل منها قوة قاهرة حاكمة على جميع القوى المترفرفة في العالم، فهذا التور الجامع لجميع الفضائل الروحية والقلبية والنفسية في بدنـه العنصرى الظاهر متجل في عالم الشهادة، ليسكن اليه النفوس و يائسـهم و يائسـوا به وينا سبـهم و يعاشرـهم و يلطفـ و يبسطـ معهم، فيسوقـهم الى دارـ كرامة الله تعالى، فنـوـكان مـلـكاً لمـ يكن منـ سـنـخـهم حتـيـ يـعاـشـ وـأـمـعـهـ فـيـ حـصـلـ الغـرضـ وـ قـدـصـرـ اـهـلـ الحـكـمـةـ بـأـنـ الجـنـسـيـةـ عـلـمـ الصـفـةـ وـالـإـلـيـةـ الشـرـيفـةـ رـدـ عـلـيـهـمـ بـأـحـسـنـ وـجـوـهـ فـحـيـثـ قالـ الىـ رـجـلـ مـنـهـ اـشـارـ اـلـىـ لـزـومـ المـنـاسـبـةـ بـيـنـ التـبـيـ وـالـلـقـةـ وـ حـيـثـ صـرـحـ بـقـوـلـهـ تعالىـ «اـنـ اوـحـيـنـاـ اـشـارـةـ اـلـىـ اـمـتـيـازـ وـ فـضـلـهـ عـلـيـهـمـ وـ مـلـاـكـ وـ جـوـبـ اـطـاعـهـمـ لـاـ وـاـمـرـهـ «اـنـ اوـحـيـنـاـ اـلـىـ رـجـلـ مـنـهـ»ـ وـالـوـحـيـ عـبـارـةـ فـيـ عـلـمـ الـاهـلـيـ غـبـيـ تـنـزـلـ مـنـ سـيـءـ الغـيـبـ وـ يـتـجـلـيـ فـيـ

روح النبي بعد اتصاله واتحاده بروح القدس السامي عند قوم بالعقل الفعال و عند آخرين بروان بخش (سروش غبي) وفي لسان الشعاع الانور بغيرائيل و ذلك الاتصال له مرتبان: احديهما اتصال عقله بقام عقلية هذا الملك المقرب والآخر اتصال لطيفته المثالية البرزخية و قولهما الخيالية التي هي عين حسها الشهودي العيان بالصورة المثالية لهذا الملك ، ولاريب ان تمثل العقل بالصورة المثالية و ظهوره في ذلك المرأة الصافية امر معقول، ينشعب من قاعدة علمية هي : ان لكل صورة عقلية صورة برزخية و هي مستفادة من قاعدة امكان الاشرف و قاعدة اشتراك الوجود معنى و كون ما به الامتياز في مرتبة عين ما به الاشتراك و اتصال المراتب كل ذلك محقق عند الماهر في الفن الاهلي «ان انذر الناس» الانذار هو التخويف على امر متربّ يخاف منه على جهة من الجهات الوجودية ولما كان الانسان بحسب مآلـه و نهاية امره و اخر درجات فعلية المتصل بيـته و خروجه عن قبر هذا الجسد العنصري في خطـر عظيم - نعوذ بالله تعالى منه و نستعين برحمته و شفاعته اولـيـانـه - و دفع المـفـرـة لـاسـيـاـ المـتـلـقـةـ بالـعـالـمـ الـكـلـيـةـ الـاـخـرـوـيـةـ اـهـمـ صـورـ دـعـوتـهـ صـبـالـانـذـارـ وـ بالـحـملـهـ لـابـرـجـ الـاـنـسـانـ منـ مقـامـ الطـبـعـ وـ لـاـ يـدـخـلـ فـيـ بـابـ الدـعـوـةـ الـاـهـمـيـةـ الـاـ بـالـانـذـارـ الـبـلـيـغـ المـقـرـعـهـ «بانـداـختـ هـرـاسـ وـ بـيمـ درـ دـلـ».

و بـشـرـالـذـيـنـ آـمـنـواـ الـبـشـارـةـ عـبـارـةـ عـنـ الـاـخـبـارـ باـمـرـ مـطـعـوبـ مـسـوـبـ مـتـرـبـ فيـ الـمـسـتـقـبـ وـ فيـ الـفـارـسـيـهـ يـقالـ لـهـ (نوـيدـ) وـ الـاـيـمـانـ عـبـارـةـ عـنـ الـعـرـفـانـ الـمـزـرـقـ بـقـوـةـ الـحـبـ وـ الـشـوقـ ، اـذـلـاـ اـكـرـاهـ فـيـ الـتـيـنـ بـعـنـيـ اـنـ طـبـاعـ التـديـنـ وـ الـانـجـذـابـ يـنـافـيـ الـكـرـهـ وـ الـاجـبارـ وـ الـشـوقـ ، اـذـلـاـ اـكـرـاهـ فـيـ الـتـيـنـ بـعـنـيـ اـنـ طـبـاعـ التـديـنـ وـ الـانـجـذـابـ يـنـافـيـ الـكـرـهـ وـ الـاجـبارـ وـ الـشـوقـ عنـ عـالـمـ الـمـلـكـ وـ الـمـلـكـوـتـ - مـولـانـاـ جـعـفـرـ بنـ حـمـدـ عـلـيـ الـصـلـوةـ وـ الـسـلـامـ - اـنهـ قالـ «هـلـ الـدـيـنـ الـاـ حـبـ» بلـ الـحـبـ يـدـعـوـ الـاـنـسـانـ إـلـىـ مـرـفـةـ الـحـبـ بـكـالـهـ وـ تـمـامـهـ عـلـىـ عـكـسـ ، اـشـهـرـ مـنـ النـاسـ ، مـنـ اـنـ الـمـرـفـةـ اـذـتـ اـذـتـ إـلـىـ الـحـبـةـ وـ اـذـ عـلـمـتـ هـذـاـ اـنـضـحـ لـكـ سـرـ اـخـرـافـ اـكـثـرـ خـلـقـ الـدـنـيـاـ وـ اـهـلـ الزـمـانـ عـنـ الـاـلتـزـامـ بـدـيـنـ الـاسـلـامـ وـ عـدـمـ اـهـتمـامـ اـهـلـهـ بـالـعـلـمـ بـقـوـاءـدـهـ الـاـ قـنـيلـ .

دـيلـنـ روـيـ نـبـيـ سـوـدـ نـداـشتـ

هرـ كـهـ اوـ روـيـ بـهـيـودـ نـداـشتـ

و بهبود هو الحب والعلاقه «بانَّ هُمْ قَدْمَ صَدَقٍ» القدم مايسعى الانسان في حوانجه و يمشي الى اغراضه و اما كان سعي الانسان الضعيف، لايمكن الا بالالتجاء الى القوى الشريف والتبر تخت ظله والوقوع في لوانه، وفسر الامة الصادقون الطاهرون — عليهم السلام — القدم في الآية تارة رسول الله ص و اخرى بالشفاعة و ثالثة بالولايه و تلك البشارة للمؤمنين توجب القطع بأنهم م Kumون بحكم رئيسهم و مولاهm الذى دخلوا في منكته و وقعوا في بسط ظله و الرئيس سيد اهل الجنة بل ولها و اليها الجنة فاعرف قدر الابنان و اعمل يا اخي بتوارمه حتى تدخل تحت عموم هذه الآية الشريفة عن دربهم. اعلم انَّ الرَّبَّ مِنْ أَعْظَمِ الاسماء الالهية وابسط منها ولا يخلو ذرة في الارض ولا في السماء من الاجسام والجسمانيات والمواد والصور والمحركات عقلاً كان اونفاساً الاوها حظ من حضرة ذلك الاسم الالهي وله وجده مع جميع الاعيان الثابتة في جميع العوالم الكونية، بل في عالم الاعيان و تقررتها و لهذا ورد في الاذعية والاذكار والاوراد الشرعية كثيراً في صدرها و ذيلها بل ذلك الاسم العظيم مما يحرك العواطف الالهية و يظهرها من مكان الغيب الى مظاهر الشهود و يحيطها الى ان يتجلّى في حضرة الداعي، و لهذا قال ساداتنا و موالينا — عليهم السلام — في بعض الاذعية ما مضمونه: «انه يقول الداعي يارب يارب يكره الى ان يقطع النفس» وهذا الانقطاع بداية تجلّى حقيقة العاطفة على عين العبد الداعي انسان الله تعالى، و اعلم: انَّ العبد اذا سائت افعاله و انحرفت عن الاعتدال و اكتسب خطيبات في باطن النفس ورسخت في غور جوهرها و اعمق حقيقتها، فذلك الاسم الالهي لا يدون يرى تلك الخطيبات والظلمات الى ان يكشف الغطاء بخروج الروح فجمنة الملوك الكامنة تصير اشباحاً اخرية بتربيه رب العالمين:

ای دریلہ پوسٹین یوسفان گرگ برخیزی از این خواب گران
و عند ذلك فلابيؤمن بالأنفس— عصمنا الله و جميع المؤمنين من سوء الخاتمة
بمحمد وآلـ الطـاهـرـينـ . ثمـ انـ مقـامـ العـنـيـةـ مـنـ اـعـظـمـ مقـامـاتـ المرـاتـبـ الـوجـودـيـةـ وـ تلكـ
الـحـضـرـةـ هـىـ المـقـامـ الجـمـعـىـ لـكـلـ مـوـجـودـ وـ حـقـيقـةـ الـاـصـلـيـةـ الـتـىـ مـنـهاـ نـزـلتـ وـ ظـهـرـتـ فىـ

صورة الكثرة والفرق ولعل الحق تعالى، اشار بذلك الكلمة القدسية الى ان حقيقة محمدية – صلى الله عليه و آله و سلم – كانت الولاية والشفاعة متحققة في مرتبة جعيتها ولم يتغير عندما نزلت في عالم الخلق بل هي مع الحق في عين كونه مع الخلق، وفي الخلق والله سبحانه يعلم حقائق اسرار خطابه و كتابه، و اعرف و اغتنم ما احيلت لك من الاسرار. «قال الكافرون ان هذالساحر مبين» الكفر المسترو منه الكفار به غنى الستارة للعصيان و هذه الاية الشريفة يعني هذا الا طلاق و لعل على ان الكفر غطاء على وجه القهرة الانسانية، يعني ان التفوس لكون اصلها من عالم القدس والتجريد، مجبرولة على التوحيد والاذعان للحق وانكشف الحق عليها، و لذلك قلنا في موضعه ان الاسلام هو الذين المطرى المكرز في كون الفطرة البشرية، لو كانت باقيه على حد تضييعها وجوهرها والكفر امر وراء الفطـة تظير المعارض الغربيـه الغير اللاحقة لذات موضوعاتها لافتضاء من طباع الموضوعات، بل لعلها واسباب اتفاقية خارجـة واعـدـمـ: ان قوله الكافـرـينـ بـانـ مـعـجزـاتـ التـبـيـ صـمـعـنـ نوعـ السـحرـ، اـقـوىـ دـلـيلـ وـاحـكـمـ بـرهـانـ عـلـىـ صـدـورـ غـرـائـبـ اـنـطـيـعـهـ وـخـوارـقـهـ مـنـهـ، فـهـذـاـ الـقـدـرـ مـسـلـمـ بـيـنـنـاـ وـبـيـنـهـ باـعـتـرـافـهـ: لـكـتـانـدـعـيـ انـ صـدـورـ تـلـكـ، الغـرـائـبـ كـانـتـ بـقـوـةـ نـفـسـهـ المـقـدـسـةـ باـذـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ منـ غـيرـ استـعـانـةـ بالـحـلـيلـ وـالـآـلـاتـ حـسـبـاـ يـصـنـعـهـ السـاحـرـ وـهـمـ يـدـعـونـ اـنـهـ صـدـرـتـ باـسـتـعـانـةـ بالـحـلـيلـ فـكـانـتـ سـحـرـلاـمـعـجزـةـ لـكـنـ دـعـوـهـمـ هـذـهـ مـرـدـوـدـةـ، بـاـنـهـ لـمـ يـنـقـلـ اـحـدـ مـنـ الـمـوـرـخـينـ وـاـهـلـ السـيـرـ وـالـاخـبارـ منـ جـيـعـ الـمـلـلـ؛ اـنـهـ عـ كـانـ مـزاـواـلـاـ هـذـاـ الـاعـمـالـ السـتـحـرـيـةـ وـلـمـ يـشـاهـدـهـ اـحـدـ يـعـملـ تـلـكـ الـالـاـيـاتـ وـيـصـنـعـهـاـ، وـلـوـ كـانـ دـعـوـهـمـ حـقـةـ نـقـلتـ الـبـيـانـ، كـمـ نـقـلـ صـدـورـ الغـرـائـبـ، وـلـوـ لـاـخـرـوجـ الـكـلـامـ عنـ قـاعـدـةـ التـقـسـيرـ لأـطـبـتـ الـبـحـثـ وـالـتـحـقـيقـ وـعـلـىـكـ بـتـفصـيلـ مـاـ اـجـلـنـاهـ وـتـحـقـيقـهـ، وـفـقـكـ اللهـ تـعـالـىـ.

تحقيق في الاسفار الاربعه



مکتبه علمی پژوهی علوم پسندیده

نَحْقِيقُ فِي الْأَسْفَارِ الْأَرْبَعَةِ وَكَيْفِيَّةِ انطِباقِهَا عَلَى أَبْوَابِ الْكِتَابِ

قوله: **وَاعْلَمُ أَنَّ لِلصَّالِكِ مِنَ الْعِرْفَاءِ وَالْأُولَى إِيَّاهُ اسْفَارًا أَرْبَعَةً.**

اعْلَمُ أَنَّ الصَّالِكَ إِلَى اللهِ... تَعَالَى مَجْدُهُ وَكَبْرِيَّاهُ— إِذَا انْقَطَعَ عَنِ الْعَالَمِ

الْكَثِيرَةِ الْإِمْكَانِيَّةِ: بَعْدِ قَطْعِ مَنَازِلِ النَّقْسِ وَانْصَارِهَا عَنِ مَشَتِّيَّاتِهَا، وَاخْلَصَ اللَّهُ فِي

جَمِيعِ حَرَكَاتِهَا الْقَوْلِيَّةِ وَالْفَعْلِيَّةِ وَخَوَاطِرِهَا وَافْكَارِهَا؛ يَتَصلُّ إِلَى عَالَمِ الْأَحْدِيَّةِ؛ وَيَرَى

الْأَغْيَارَ مُسْتَهْلِكَةَ فِي شَعَاعِ نُورِ الْحَقِّ وَتَجَلِّيَّاتِهِ.

وَهُنَاكَ ابْتِداءٌ «مَقَامَ الْقَلْبِ» وَنِهايَةُ الْسَّفَرِ الْأُولَى، الَّذِي هُوَ السَّفَرُ

مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ. وَيَصِيرُ وَجُودُهُ حَقَّانِيًّا مُضْمَحَلًا فِي الْجَهَةِ الْإِمْكَانِيَّةِ. ثُمَّ لَتَّا كَانَ

قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ يَدَيِ الرَّحْمَنِ، يَقْلِبُهُ كَيْفَ يَشَاءُ. يَشَاهِدُ صَفَاتَهُ الْعَلِيَّاتِ وَأَسْمَاهُ

الْكُبُرَى، مِنَ الْأَسْمَاءِ الْلَّطَفِيَّةِ وَالْقَهْرِيَّةِ. وَيَظْهُرُ مِنْ مَوْطِنِهِ وَجُودِهِ احْكَامُ الْأَسْمَاءِ

الْإِلهِيَّةِ بِكَثِيرَتِهَا، الْمُعْتَدَةُ عَنْ «مَقَامِ الْوَاحِدِيَّةِ» وَكَانَ فِي مَقَامِ الْقَبْضِ وَالْبَطْسِ مِنْ ظَهُورِ

حُكْمِ الْلَّطْفِ وَالْقَهْرِ وَالْخَزْفِ وَالرَّجَاءِ فِيهِ. وَهَذَا هُوَ السَّفَرُ فِي الْحَقِّ بِالْخَلْقِ.

أَمَّا كُونُهُ فِي الْحَقِّ فَلَانَ الْعَالَمُ الرَّبُوُّ فَسِيحٌ جَدًّا. وَالصَّفَاتُ الْكَمالِيَّةُ كَثِيرَةٌ

مِنْ حِيثِ الْمَفْهُومِ وَحُكْمَوَةِ كُلِّ مِنْهَا عَلَى وَجُودِ الْعَبْدِ. وَأَمَّا كُونُهُ بِالْحَقِّ، فَلَانَ الْعَبْدُ

لَمَّا كَانَ مُنْخَلِعًا عَنْ حُكْمِ الْإِمْكَانِ وَمُقْهُورًا تَحْتَ سَطْوَعِ نُورِ الْحَقِّ، فَوُجُودُهُ بِالْحَقِّ

لابن نفسه، بل لا انانية له في هذه المرتبة. ثم إذا بلغ في السفر الناف إلى نهاية مقام سيره وتطوراته من حال إلى حال؛ حتى شاهد جميع الصفات الإلهية مطوية في غيب الوحدة المختصة بذاته الواجبة و عرج إلى الفناء الذاق؛ فلم يراني الحق المحس والأحدية المطلقة، و صار اللطف والقهر عنده واحداً واستوى عنده الإنعام والتغريب، لأن كلاً منها و إن نشأ من إسم خاص، فالإنعام من رحانته والتغريب من قهاريته، الآ أن الصفات مستهلكة في غيب ذاته في هذا المقام؛ والمشهود في نظر السالك ليس إلا الموية الغيبة الإلهية.

هناك المَخْوِ المحس، والظُّمْسُ الصرف، ونهاية مقام القلب و مبدأ ظهور الروح، باصطلاح أهل العرفان. فأن تداركه العناية الإلهية، ورجع إلى الصَّخْو بعد المَخْوِ، و شاهد الخلق والعالم الإمكانى، لكن بعين أخرى و نظر آخر و شهود غير شهود المحبوبين، بل شاهد الماهيات الإمكانية مظاهر أسمائه و جمال صفاته و مرانى ذاته؛ و هذا هو السَّفَرُ من الحق إلى الخلق بالحق، فهناك مقام الولاية والتصريف والجمع؛ فلا يكتجب بشهود الحق عن مشاهدة الخلق، ولا بشهود الخلق عن مشاهدة الحق؛ بل يرى الوحدة ظاهرة في الكثرة، والكثرة منظورة في غيب الوحدة.

وهناك نهاية السَّفَرُ الثالث، الذى هو «مرتبة الولاية». ولا كان باقياً بعد ما كان فانياً، فان بلغ مقام التمكين الثامن و انتشار صدره، بحيث لا يشغله الإستغراف في أحکام عالم الكثرة عن مشاهدة الوحدة المحسنة؛ بل كان جالساً بين الحدين، و حائزأً لمقام الجمع بين الفناء في عين البقاء والبقاء في عين الفناء. فهذا هو السَّفَرُ الرابع، الذى هو في الخلق بالحق.

وهناك مرتبة التبوة والتشريع و زعامة الأمة على كثريهم و تباين شؤونهم و اطوارهم.

و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم: أنَّ الكتاب لما كان مشتملاً على الأسفار الأربع، يعني السفر العلمي بالبحث النظرى على طبق سفر السالكين بالسفر الحالى والسير العمل الآيتائى، فلابد و إن يتحقق مناسبة تامة بين أسفار السالكين و

ابواب الكتاب.

وبناءه أنَّ السُّفَرَ الْأَوَّلَ مِنْهُ فِي الْأَمْوَالِ الْعَاقِةِ، وَهِيَ مُقْدَمةٌ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْفَنَّانُ، وَإِثْبَاتُ الْوَاجِبِ بِجَمَالِهِ وَصَفَاتِهِ فَإِلَى اِنْتِقالِ مِنَ الْأَمْوَالِ الْعَاقِةِ إِلَى السُّفَرِ الثَّانِيِّ، الَّذِي هُوَ الْإِلَهِيَّاتُ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِّ، مُطَابِقٌ لِسُفَرِ الْأَوَّلِ لِلسَّالِكِينَ مِنَ الْعَوَالِمِ الْخَلْقِيَّةِ إِلَى الْخَلْقِ وَمَا كَانَ الْحَكِيمُ يَأْتِيُّ فِي الْإِلَهِيَّاتِ عَنْ صَفَاتِهِ تَعَالَى، فَسُتُّدَلُّ مِنْ وُجُودِهِ عَلَى أَحْدِيثِهِ وَمِنْ أَحْدِيثِهِ عَلَى صَمْدِيَّتِهِ، بَلْ مِنْ وُجُودِهِ عَلَى عِلْمِهِ وَإِرَادَتِهِ وَحَيَاةِهِ وَقُدرَتِهِ؛ فَهَذَا مُطَابِقٌ لِسُفَرِ الثَّانِيِّ، الَّذِي كَانَ سَفَرًا فِي الْحَقِّ بِالْحَقِّ.

ثُمَّ أَنَّ الْحَكِيمَ الْمَنَّاهَ الْمُصْنَفُ لِلْكِتَابِ، جَعَلَ «السُّفَرُ الْثَالِثُ» مِنْ كِتَابِهِ فِي الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ، لَكِنَّ يَبْحَثُ عَنْهَا بِالتَّنَاطِ الْإِلَهِيِّ لَا بِالتَّنَاطِ الْعَوَالِمِيِّ. فَهَذَا الْبَابُ مِنَ الْكِتَابِ مُطَابِقٌ لِسُفَرِ السَّالِكِ مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْخَلْقِ، لَأَنَّ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ مَاهِيَّاتٌ اِمْكَانِيَّةٌ وَتَعْيَّاتٌ كُلَّهَا مِنَ الْعَوَالِمِ الْخَلْقِيَّةِ.

وَبَعْدَ الْبَحْثِ عَنِ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ بَحْثٌ مُصْنَفٌ عَنِ التَّفْسِيرِ وَقَوَافِهِ وَمَشَاعِرِهَا وَتَرْقِيَّاتِهَا وَتَنَزَّلَاتِهَا وَسَعَادَاتِهَا وَشَقاوَاتِهَا، وَهُوَ السُّفَرُ الرَّابِعُ مِنَ الْكِتَابِ، فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ. فَهَذَا مُطَابِقٌ لِسُفَرِ النَّبِيَّ وَالشَّرِيعَةِ، الَّذِي كَانَ رَابِعًا مِنَ أَسْفَارِ السَّالِكِينَ. لَأَنَّ النَّبِيَّ، بِمَا هُوَ نَبِيٌّ، فِي تَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ وَدُعُوتِهِ إِلَى اللَّهِ، يَدْعُ إِلَى مَا يَهْدِي سَعَادَةَ التَّفْسِيرِ وَنَجَاتِهَا وَيَرْدِعُ عَمَّا فِيهِ شَقاوةُ التَّفْسِيرِ وَهَلاَكُهَا، فَسُفَرُ التَّفْسِيرِ مِنَ الْكِتَابِ يُشَابِهُ سُفَرَ النَّبِيَّ وَالشَّرِيعَةِ، ـ ـ ـ



وزارت فرهنگ و امور اسلامی

ان الدور يستلزم التسلسل
في بيان



مکتبہ تحقیقات پرور علوم اسلامی

فَبِيَانِ أَنَّ الدَّوْرَ يُسْتَلزمُ التَّسْلِيلَ

اعلم ، انه إذا توقف مثلاً ا على ب ، فيجب اعتبار ب في مرتبة متقدمة على
ا ، وإذا فرض مع ذلك توقف ب على ا وجب اعتبار تقدم مرتبة ا على ب ، فهنا ثلاثة
مراتب :

الأولى مرتبة ١، الثانية مرتبة بـ، الثالثة أيضاً مرتبة ١.

ثُمَّ أَنْ امْ كُونَهَا فِي تُلُكَ الْتَّالِثَةِ الرَّاقِيَةِ لِتَمَا كَانَتْ مَعْلُوَةً لِـ«بِ»، فَيُجَبُ بِحَسْبِ وَضْعِ افِي تُلُكَ الْمَرْتَبَةِ وَضْعِ بِ فِي مَرْتَبَةِ قَبْلِهَا، وَهِيَ الْمَرْتَبَةُ الرَّابِعَةُ وَبِ فِي تُلُكَ الْمَرْتَبَةِ الرَّابِعَةِ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ مَعْلُوَتِهَا لِـ«ا»، فَيُجَبُ بِحَسْبِ وَضْعِ افِي تُلُكَ الْخَامِسَةِ بِحَسْبِ وَضْعِ فِي الْمَرْتَبَةِ الرَّابِعَةِ. ثُمَّ أَنْ افِي تُلُكَ الْخَامِسَةِ يَصْدِقُ عَلَيْهَا أَنَّهَا مَعْلُوَةٌ لِـ«بِ». وَأَنْ كَانَتْ مَوْصُوفَةً فِي الْمَرْتَبَةِ الْخَامِسَةِ، فَوْجِبُ إِعْتِبَارِ افِي الْمَرْتَبَةِ السَّادِسَةِ. وَهَكُذَا إِلَى غَيْرِ التَّهَايَا.

فإن قلت: تلك المراتب بحسب الاعتبار، والوضع والفرض والتسلسل في الاعتباريات جائز لانقطاع التسلسلة بانقطاع الاعتبار.

قلت: كلا بل هي أمور واقعية على تقدير التوقف من الطرفين، ومن لوازم
عليه كل من أ و ب للآخر و ملوليتها كذلك – فانهم واعتم. فان ما ذكرناه أصوب و
أحق مما ذكر في بعض التعاليف.



مکتبہ تحقیقات پرور علوم اسلامی

حاشية على قضايا الضرورية الذاتية

حاشية على قضايا بالضرورة الذاتية من الاسفار الاربعه

قوله: «واما ما توهنه بعض» إلى آخره.

يمكن تقرير التوهم بوجهين:

احد هما انه لو كان المowa المبحث عنها في العلمين واحدة لزم ان يكون الزوجية
واجدة الوجود.

وتقربة: انه على تقدير الاتحاد فكما ان قولنا الله موجود بالضرورة معناه
وجوب وجود الواجب، فكذلك قولنا الاربعة زوج الفضـورة معناه وجوب وجود
الزوجية.

وثانية ان يكون المراد انه على تقدير الاتحاد لزم وجوب الزوجية للزومها و
هو الاربعة و حينئذ يكون من سند الوجوب الذاتي فقولنا الاربعة زوج بالضرورة
يكون مثل قولنا الله عالم بالضرورة.

والمعنى -قدس سره- حل كلام التوهم على الاقل.

واجاب بمنع الملامة. والترقيه واضح ضرورة ان اختلاف المحمولين كاف
في رفع التوهم والعلامة التوانى حل كلامه على الثاني.

ثم صار بصدده دفعه بابداه الفرق بين قولنا: «الله عالم بالضرورة» و قولنا:
«الاربعة زوج بالضرورة» بان الضرورـة في الثاني وصفية لأن الاربعة توصف أنها
موجودـة زوج بخلاف قولنا في الاول فانـها الضرورـة الذاتـية والمصنـف اورد على كلامـه

بوجوه:

الاول ان لازم الماهية مثل الزوج حتىة انها هو لازم لنفس الماهية و هي مرتبة القوام والتقرير الماهوي غير معتبر فيه اعتبار الوجود.

نعم، لما كان التقرير في حال الوجود، فالوجود معتبر فيه بنحو الظرفية المضمة فقولنا الاربعة زوج يقول الى انها في حال الوجود زوج من جهة ان في حال العدم لا يعقل ماهية و يقرر حتى يكون موضوعاً للزوجية الثاني ان الضرورة فيه وقتية لا وصفية.

والثاني انه على تقدير ان تكون الضرورة ذاتية كما هو الحال، فهو غير الضرورة الذاتية الأزلية المعمود بها القضايا الإلهية لأن الضرورة فيها ذاتية أزلية بخلاف الضرورة في صنع المكنات، فإنها و ان كانت ذاته و معه يجوز سلب المحمول بعدم الموضوع بجواز عدمه بخلاف الواجب بالذات - جل ذكره - فافهم.

قوله: «و كون ابعد اضعف تحصلاً من معلوها ليس بضائرة» إلى آخره.

أقول: والتحقق في الجواب ان يقال لما كانت علية عدم العلة لعدم معلوها راجمة إلى عدم تحقق علة الوجود، كى يتحقق المعلول، كانت علية العدم التوعي لعدم المعلول الشخصى عبارة عن عدم تتحقق العلية بوجود جميع الأجزاء أو أفراد علة الوجود حتى يتحقق وجود معلوها، فليس العدم الكلى علة، بل كاشف عن عدم تتحقق ما هو مصدق لعلة الوجود، فكما ان عدم العلة الشخصية كاشف عن عدم تتحقق ما هو العلة، فكذلك في عدم العلة إذا اخذ كلية - فافهم.

في بيان القوة المولدة



دانشگاه اسلامی
آزاد سمنان

رساله در بيان قوه مولده

نکته

اعلم انَّ لِي في القوة المولدة التي اثبَتَها الحكمة والأطباء للنفس و كونها من قوى النفس اشكالاً؛ و هو انَّ النفس بما هي نفس جهة كمال للبدن الشخصي الطبيعي المتحد معها كما عرَفُوها بأنَّها كمال اول جسم إلى آجره ويجب ان تكون بما هي نفس حافظة لنظام بدنها لا غير، فكلما رجع إلى كمال البدن و حفظه من القوى الطبيعية والإدراكية يصبح القول بأنَّها من قوى النفس بما هي نفس و اما القوة المولدة فشأنها افراز المادة و تصويرها، لأنَّ يتعلَّق بها نفسٌ آخرٌ يكون شخصاً آخرًا فعملها غير راجع إلى نظام هذا البدن الشخصي فكيف تكون من قوى النفس بما هي نفس. نعم؛ العقل المحسن حيث يرى المصلحة في نظام الكل بما هو كل، مؤثِّر باذن الله سبحانه في مثل هذا ولا ضير فيه و إنما الإشكال في كون هذا العمل للنفس بما انه نفس؛ كما لا يخفى على من له قدمٌ راسخٌ في الصناعة الحكيمية.



وزارت فرهنگ و امور اسلامی
جمهوری اسلامی ایران